

مقدمة قصيرة جدًّا

السحر

أوين ديفيز



السحر

مقدمة قصيرة جدًّا

تأليف

أوين ديفيز

ترجمة

رحاب صلاح الدين

مراجعة

هبة نجيب مغربي



السحر

Magic

أوين ديفيز

Owen Davies

الطبعة الأولى ٢٠١٤م
رقم إيداع ٢٠١٣/٢١٢٩٧
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

ديفيز، أوين.
السحر: مقدمة قصيرة جدًّا/تأليف أوين ديفيز.
تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٧١٩ ٥٣٥ ٥
١–السحر
أ–العنوان
١٣٣٫٤

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مقدمة

إن تعريف «السحر» أمر يثير الجنون. وقد حاول العديد من الفلاسفة، وعلماء الأنثروبولوجيا، والمؤرخين، وعلماء اللاهوت طوال القرن المنصرم أن يضعوا أيديَهم على معناه الأساسي، محللين إياه في بعض الأحيان بعمق معقد ومبهم بدرجة لم تسفر إلا عن تضييع معناه كليًّا؛ ولهذا السبب، كثيرًا ما يُعرِض عدد كبير ممن يدرسون «ممارسة» السحر في الماضي والحاضر عن تقديم تعريف مفصَّل له، مفترضين أن قرَّاءهم يفهمون أن السحر يتعلق بوجه عام بتحكم البشر في قوًى خارقة للطبيعة. وبعيدًا عن الوسط الأكاديمي، لا يزال «السحر» يغزو الخيال واللغة الشعبيين. والناس لا يشعرون بأي غضاضة إزاء تعدد معانيه في الوقت الراهن، غافلين عما أثاره تعريف السحر من جدل ونزاع ونقاش على مدى ألفين وخمسمائة عام. وفي الاستخدام الشائع اليوم، يرد لفظ «السحر» للإشارة إلى الخارق للطبيعة والخرافة والوهم والاحتيال والمعجزات والخيال، وباعتباره لفظًا شاملًا جامعًا. فنحن نستخدم مصطلح «سحر السينما»، كما أن الجنس الأدبي الذي يحمل اسم «الواقعية السحرية» محط إعجاب الكثيرين. ومن قبيل المفارقة أيضًا أن العلماء المعاصرين أدمجوا الكلمة في قاموس مفرداتهم، باستخدام مصطلحات مثل: «الحمض السحري»، و«الرصاصات السحرية»، و«الزوايا السحرية».

منذ «عصر التنوير الأوروبي» والسحر يُنظر إليه عادة بوصفه أمارة على البدائية، على مرحلة مبكرة من التطور البشري غارقة في ظلام الجهل. لكن لا يزال الكثيرون في عالمنا المعاصر المعولم يَلجَئون إلى السحر، ويخشونه أيضًا. فالسحر يقدم تفسيرات وحلولًا لمن يعيشون في فقر مدقع ويفتقرون إلى البدائل الأخرى. وفي الغرب الصناعي، بما فيه من أنظمة الرعاية الاجتماعية التي ترعاها الدولة، يستنكر الأصوليون الدينيون

ما يشكله السحر من تهديد أخلاقي متواصل. لكن تحت ستار الوثنية الجديدة، باتت ممارسة السحر ديانة في حد ذاتها، ولا يزال السحر قضية عالمية بحق.

كل تعريف للسحر هو نتاج عصره؛ فالكلمات والمفاهيم تحمل معانيَ متعددة، وتغير المعنى أو تضيعه اعتمادًا على التطور الاجتماعي والثقافي والديني والفكري للمجتمعات التي تستخدمها. وكما سنرى، يقدم «السحر» وسيلة قيِّمة لاستكشاف هذه العلاقات. ولا تسعى هذه المقدمة القصيرة جدًّا إلى تقديم تعريف شافٍ للسحر؛ لأنه أمر يتجاوز نطاق أي تعريف بسيط، وإنما تُستكشف الطرق العديدة لفهم البشر واستخدامهم للسحر — فكرًا وممارسةً — على مدى آلاف السنين.

المصطلحات

كلمة السحر مستمدة من الكلمة اليونانية «ماجيا»، التي أول ما استُخدمت كانت تشير إلى المراسم والطقوس التي يؤديها «الماجو»، والجمع «ماجوي». وقد قيل إن الماجوي — أو المجوس — هم كهنة سحرة من الشرق، من «كلدو»، وهي مملكة بابلية تقع جنوبي العراق، أو فارس، التي صارت إيران في الوقت الحالي. وقد اشتُقت كلمة المجوس بالأساس من الكلمة الفارسية «ماكوز». كانت لفظة «ماجيا» بالنسبة للإغريق في ذلك الوقت أجنبية، وكان لديهم مفردات أخرى لوصف السحر؛ فقد كان لفظ «نيكومانتيشا» (استحضار الأرواح) مثلًا يعني التواصل مع الموتى لأغراض تَنَبُّئِيَّةٍ، ولفظ «فارماكا» يُستخدم للتعاويذ وتحضير العقاقير والسموم التي يستخدمها المشعوذون أو الساحرات، ولفظ «جويتس» يعني «المشعوذين» الذين كانوا خبراء في الخداع وإلقاء التعاويذ. ومع ذلك، لم يكن هناك تخصيص مباشر لألفاظ محددة للتعبير عن كل حرفة من حرف السحر في البيئة الإغريقية القديمة؛ ففي بعض المصادر، يلاحَظ أن كلمة «ماجيا» كانت تُستخدم بالتبادل مع كلمتَي «جويتيا» (ممارسة الشعوذة) و«فارماكا». وهكذا، لم تكن كلمة «ماجيا» في القرن الخامس قبل الميلاد هي اللفظة الشاملة الجامعة للتعبير عن الممارسات السحرية مثلما صارت خلال العصر الروماني.

معظم ما نعرفه عن «الماجوي» مستمد من المصادر الإغريقية للقرنين الرابع والخامس قبل الميلاد التي كانت تتخذ بوجه عام موقفًا عدائيًّا من الطابع الديني الغريب الذي يتسمون به؛ فقد وصفهم سوفوكليس بأنهم «كهنة متسولون محتالون»، بينما يشير مصدر آخر إلى «خدع الماجوي». وتصفهم المصادر بأنهم يشرفون على تقديم تضحيات

من البشر والحيوانات، ويسيطرون على أرواح الموتى، ويشفون المرضى. ووفقًا لما ذكره مؤرخ القرن الخامس قبل الميلاد هيرودوت، كانوا يشرفون على طقوس الإراقة ويفسرون الأحلام وكسوف الشمس، وكانوا يغنون الترانيم والتعاويذ للآلهة وقت شروق الشمس، وكانت ممارساتهم تختلف عن ممارسات رجال الكهنوت الإغريق في عدة جوانب؛ فقد مارس «الماجوي» مثلًا طقس إراقة الحليب بينما لم يمارس الإغريق عمومًا هذا الطقس، ويُعتقد أنهم كانوا يتلون ترانيمهم ويمارسون طقوسهم همسًا، أو يتغنَّوْن بها بصوت منخفض، وهذه ممارسة مشبوهة. بالإضافة إلى ذلك، كان من المعتقد أنهم يمارسون نكاح المحارم.

كانت «الزرادشتية» هي الديانة الرئيسية لبلاد فارس في القرن الخامس قبل الميلاد، وهي إحدى أكبر الديانات في العالم القديم، لكنها اليوم باتت إحدى أصغر الديانات القديمة التي لا تزال باقية إلى الآن. كان زرادشت نبيًّا أسطوريًّا يبشر بالسلطة الإلهية للكيان الأسمى «أهورا مازدا»، مصدر كل الخير الذي سينتصر في نهاية المطاف على قوى الفوضى والشر في العالم. ولا تربط المراجع الإغريقية الأولى ربطًا مباشرًا بين زرادشت والماجوي، لكن الربط بينهما صار حقيقة واقعة بحلول القرن الرابع الميلادي. كان الزرادشتيون يوصفون بأنهم عبدة النار، لكنهم في الواقع — في الماضي والحاضر — لم «يعبدوا» النار في حد ذاتها، وإنما كانوا يعتبرون أنها تمثل حكمة «أهورا مازدا». وإذا صحت الأقوال الإغريقية التي تصف الكهنة بأنهم متجولون أو متسولون، فإن هذا شاهد على أن «الماجوي» الفرس قد شدوا الرحال نحو الغرب كي ينشروا عقيدتهم أو ممارساتهم. ولا شك أن انتشارهم هذا ارتبط بالزحف الفارسي بقيادة الملك خشايارشا في ثمانينيات القرن الخامس على الأراضي اليونانية، وقد اتُّهموا فيما بعد بأنهم مسئولون عن نقل عدوى السحر لليونان القديمة. من ناحية أخرى، انتشرت في العالم الروماني الشائعات التي تروج أن بعض كبار مفكري اليونان قد شدوا الرحال شرقًا كي يأخذوا العلم عن «الماجوي».

خلال العهد الروماني، اتسع نطاق تعريف «الماجيا»؛ إذ لم يعد اللفظ يشير في المقام الأول إلى أنشطة كهنة أجانب، أو عقيدة غامضة. ويمكن العثور على أحد أول مظاهر هذا التحول في كتابات العالم الروماني المناصر للمذهب الطبيعي بلينيوس الأكبر (٢٣–٧٩م)، الذي يتناول بالنقاش المستفيض في موسوعته «التاريخ الطبيعي» مجموعة كبيرة من المعتقدات والممارسات التي يُسمِّيها «أباطيل سحرية»، وينكر فعاليتها ويكرر نسب

أصولها للفرس؛ ولإعطائك فكرة عنها، إليك وصف بلينيوس لبعض التعاويذ السحرية المستخدَمة لعلاج الحُمَّى:

> باليد اليسرى، يُمسَك بالدبور المعروف باسم «سيودوسفيكس»، والذي دائمًا ما يُرى يطير وحيدًا، ويعلَّق أسفل ذقن المريض. يَستخدم البعض لهذا الغرض أول دبور تقع عليه عينا المرء في ذلك العام. في تعاويذ أُخَر، يُستخدم رأس أفعى سامة يُفصل عن جسمها، ويُلف بقماش كتاني؛ أو قلب أفعى سامة يُجتث منها وهي لا تزال حية، أو خطم فأر وطرفا أذنيه، تلف جميعًا بخرقة حمراء.

وقد شهد العهد الروماني أيضًا استخدام لفظة «ماجو» للإشارة إلى الإناث.

في الوقت الذي كان بلينيوس يكتب فيه موسوعته «التاريخ الطبيعي»، كانت تُكتب أيضًا أول نصوص العهد الجديد، ومعها رواية تحكي كيف اتبع المجوس الذين يحملون هدايا من الشرق نجمًا قادهم إلى يسوع وهو رضيع. وقد صارت الطريقة التي أوَّل بها آباء الكنيسة قصة المجوس جزءًا من العملية الأشمل التي حاولت الكنيسة من خلالها «استئصال طابع السحر» من العهد الجديد؛ ومن ثم إحداث انفصال جذري بين السحر والدين. وهكذا كانت فكرة أن التنجيم قاد المجوس إلى مصيرهم تنطوي على إشكالية واضحة. وقد تساءل الفيلسوف ترتليانوس القرطاجي (حوالي ١٦٠–٢٢٠م): «ماذا إذنْ؟ هل يعني هذا أن دين هؤلاء المجوس يشكل ظهيرًا استند إليه المنجمون أيضًا؟» والإجابة هي: لا؛ لأن — كما فسر هو وغيره من آباء الكنيسة — أي قوًى شيطانية أو «خرافية» تمتع بها هؤلاء تبددت بفعل النجم اللامع والغاية المقدسة لرحلتهم.

وقد تقبَّل أوريجانوس — وهو معاصر لترتليانوس — حقيقة أن المجوس كانوا منجمين، لكنه كان مقتنعًا بأن ما قادهم إلى المسيح لم يكن هذا العلم الزائف، وإنما كان هُداهم إليه من خلال تفسيرهم للنبوءة التي تنبأ بها نبي العهد القديم الوثني بلعام بأن نجمًا سيخرج من آل يعقوب، الذين ينحدر منهم يسوع. ومع ذلك، أعيد تعريف المجوس الثلاثة — الذين انقطعت صلاتهم بالسحر — على أنهم الملوك الحكماء من المشرق، وأصبحوا من الرموز المهمة في الأيقونات والأساطير المسيحية.

على مدار القرون التي تلت ذلك، خضعت تعريفات السحر للتنقيح، وظهرت فئات جديدة عندما سعى رجال الدين المسيحيون والمسلمون واليهود والعلماء لفهم الجوانب

المختلفة من السحر فهمًا أفضل بدلًا من رفضها؛ إذ لم يكن السحر عبارة عن مجموعة واحدة من الممارسات، وإنما صنوف تغطي طيف الإدراك الديني والعلمي. وهكذا، ظهر في القرون الوسطى مصطلح «السحر الطبيعي» باعتباره وسيلة للتمييز بين نوعَي السحر الجيد والسيئ، أو الشرعي وغير الشرعي. فالسحر الطبيعي — أو عجائب وأسرار العالم الذي خلقه الله — ليس مَثله كمَثل أباطيل الثقافات أو الديانات الأخرى، وإنما هو مفتاح استكشاف الخصائص الخفية للبيئة المادية. وفي وقت لاحق، عندما حاول علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر فهم الممارسات السحرية في ثقافات الماضي والحاضر، سعَوْا هم أيضًا لتصنيف السحر على أساس خصائص كونية. وقد أدى هذا إلى ظهور مصطلح «السحر المتجانس» لوصف العلاقات الغامضة أو المستترة بين أشياء مرتبطة ببعضها أو تجمعها أوجه تشابه ظاهرية. وبهذا بات للسحر أساس منطقي وإن كان زائفًا. لكن قوة السحر باعتبارها أداة بلاغية ظلت طاغية مثلما كانت دائمًا. وظلت ممارسة السحر تُعرَّف من منظور المزاعم الخداعة والممارسات الغريبة للسحرة والكهنة الأجانب.

تعريف الآخر: السحر بوصفه اتهامًا

إذنْ، على مر القرون، اتهمت جماعات دينية «آخرين» بالسحر باعتبار ذلك وسيلة لتعريف الذات ولتعزيز الشرعية السياسية والثقافية؛ ففي سياق المسيحية الأولى، كان هذا الوصف يرد انطلاقًا من اعتبار السحر «انحرافًا دينيًّا»؛ فقد كانت أنشطة المسيحيين الأوائل — رشم الصليب، وممارسة سر التناول، وطرد الأرواح الشريرة، والتكلم بالألسنة، واجتماعات الصلوات الليلية — تعد ضربًا من السحر في نظر السلطات الرومانية. ساعد هذا الاتهام على تصنيف المسيحيين على أنهم دخلاء غير اجتماعيين ومعادون للمجتمع الروماني والعادات الرومانية. في المقابل، طور آباء الكنيسة الأوائل مفردات تفيد بأن السحر ينطبق على ديانات روما التي صوروها على أنها منحلة وفاسدة، وفيما بعدُ صارت هذه المفردات مرادفة لكل الأديان الأخرى، ما عدا المسيحية. وبنظرة أكثر شمولًا، دائمًا ما كانت الأديان التوحيدية على استعداد لاتهام الديانات الشركية والإحيائية بأنها غارقة بالسحر.

وبالمثل، كانت كلٌّ من ديانات الشرق الأدنى التوحيدية الثلاث — اليهودية والمسيحية والإسلام — يشوه بعضها صورة البعض بالأسلوب نفسه؛ فممارسة سر التناول وعبادة الثالوث المقدس في المسيحية شكَّلت تربة خصبة بالنسبة للنقاد من المسلمين واليهود. ولطالما كان المسيحيون والمسلمون يضطهدون اليهود بزعم أنهم يمارسون شعائر سحرية

فاحشة، متبعين بذلك خطى السلطات الرومانية في الشرق الأدنى التي كانت تعتبرهم يشتغلون بالسحر. وفي أوروبا العصور الوسطى، كانت فكرة ممارسة اليهود لشعائر سحرية فاحشة راسخة بعمق في الثقافة الشعبية؛ ففي عام ١٢٣٥، وقعت مذبحة في مدينة فولدا بألمانيا في أعقاب انتشار شائعات بأن اليهود قد قَتلوا أثناء ممارسة شعائرهم صِبية مسيحيين، واستخدموا دماءهم في طقوس علاجية سحرية. وكان ثَمَّةَ اعتقاد سائد بأن اليهود قد سرقوا الخبز المقدس من الكنائس وثقَّبوه حتى سالت منه دماء استخدموها فيما بعد في طقوس شيطانية.

المسيحيون أيضًا صوَّروا الإسلام على أنه غارق في السحر. ويقول عالم الاجتماع الرائد ماكس فيبر — الذي سنتناول نظرياته بالنقاش في فصل لاحق: «إن نشر الإسلام في أفريقيا كان يستند في المقام الأول إلى أساس ضخم من السحر، ظل من خلاله يتفوق على الأديان الأخرى المنافسة على الرغم من أن المسلمين الأوائل كانوا يرفضون السحر.» وقد برزت مزاعم مماثلة خلال الفترة التي شهدت قدوم البعثة التبشيرية إلى أفريقيا والشرق الأوسط في القرن التاسع عشر. وقد كتب المبشر الأمريكي الكالفيني صمويل مارينوس زويمر — الذي بدأ بعثته التبشيرية في الجزيرة العربية في ثمانينيات القرن التاسع عشر — أن: «ما من دين توحيدي آخر تجد فيه السحر والشعوذة راسخَين بقوة كما هما في الإسلام.» لكنني أستطيع أن أسوق أدلة كثيرة تبين أن مفاهيم مماثلة كانت راسخة بالقدر نفسه في أمريكا المسيحية خلال تسعينيات القرن التاسع عشر؛ فقد كان الكثيرون يؤمنون بأمر العهد القديم الذي يقول «لا تدع ساحرة تعيش.» ويعملون به. وتُظهر مصادر الفولكلور والقضايا التي كانت تعرض على المحاكم في ذلك الوقت أن جميع الفئات العرقية والدينية في الولايات المتحدة الأمريكية كانت تمارس السحر الوقائي.

وقد استُخدم السحر أيضًا وسيلةً لوضع حدود تفصل بين الأشكال الصحيحة والفاسدة للعقيدة «في داخل» الأديان؛ فقد شهدت القرون الأولى للمسيحية ظهور طوائف متعددة كالغنوصية التي اتُّهمت بممارسة السحر. وخلال حركة الإصلاح الديني، تضمنت عملية تعريف البروتستانتية تحديد ما كان يُعتبر العناصرَ السحرية للكاثوليكية؛ إذ اتُّهم عدد من الباباوات بممارسة استحضار الأرواح، ورُفضت معجزات قديسي العصور الوسطى باعتبارها سحرًا، وعُرف الكهنة والرهبان بأنهم مروِّجون للخرافة يحتالون على الناس المذعورين. وأُنزل الرفات المقدس وطقوس طرد الأرواح الشريرة من علياء التقديس إلى دنيا الدنس.

وفي الإسلام، كانت الصوفية أيضًا محط اتهامات عديدة بممارسة السحر؛ إذ غالبًا ما توصف الصوفية بأنها البعد الباطني أو الخفي من الإسلام لتركيزها على الشعائر والزهد وبلوغ النورانية الروحية الفردية. كانت أُولى الطرق الصوفية قد تأسست بعد زمن النبي محمد. ويرتكز التعليم الصوفي على النقل الشفوي من خلال معلمين يمكن اقتباس تأثيرهم الروحي حتى بعد الموت؛ ولذا، تحظى أضرحتهم بالقدسية. ثم أتى مصلح القرن الثامن عشر الإسلامي المحافظ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣–١٧٩١) وأتباعه، ودعا للتطهير من التأثيرات المفسدة لتقوى المسلم، ولتطبيق شكل نقي و«أصيل» للإسلام. أدانت الحركة الوهابية «وثنية» الطقوس الصوفية، وعبادة أتباعها للقديسين والصوفيين، وتقديسهم للأضرحة؛ فجرى — تحت تأثير الوهابية — هدم الأضرحة الموجودة داخل مدينتَي مكة والمدينة وما حولهما في أوائل القرن التاسع عشر، وتعرَّض الصوفيون للاضطهاد.

وقد اعتبر بعض العلمانيين الإسلاميين، كمؤسس الدولة التركية الحديثة مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١–١٩٣٨)، التصوف شكلًا منحطًّا من الإسلام عمل على تعزيز السحر والخرافات، وأبقى الناس في حالة من الجهل والسذاجة. ويُعتبر «المرابطون» أو «الأولياء» الذين يتمتعون بتأثير كبير في شمال أفريقيا وغربها — والذين هم شكل وسط بين السحرة ورجال الدين — أحد مظاهر التصوف؛ ولذا، فإنهم محط استنكار لأنهم من وجهة نظر الإصلاحيين الإسلاميين التقليديين من التأثيرات المفسدة. وقد كانت سلطات الاستعمار في الماضي تهاجمهم بالقدر نفسه باعتبارهم مشعوذين.

هناك جماعات إصلاحية مماثلة كانت تهدف لاجتثاث السحر في ديانات كبرى أخرى؛ فقد حدث في الهند أواخر القرن التاسع عشر أن أطلق الهندوسي سوامي داياناند ساراسواتي (١٨٢٤–١٨٨٣) حركة تنادي بمفهوم أكثر توحيدية للهندوسية، على النحو الذي فسره من قراءته الانتقائية لأقدم كتب الهندوسية المقدسة «فيدا». ولا تزال الطائفة التي أسسها والمعروفة باسم «آريا ساماج» حية ونشطة في أجزاء من الهند اليوم. كان داياناند قد استمد الإلهام من الحافز الوطني للقضاء على تلك المظاهر الهندوسية التي منحت الحكام المسيحيين والمسلمين تربة خصبة لوصم العقيدة الهندوسية بأنها وثنية بدائية ناقصة. وقد كانت الهندوسية بحاجة إلى أن تُرشَّد وتصبح متماشية مع النظرة العلمية. ولتحقيق ذلك، كان لا بد من القضاء على كافة أشكال الاعتقاد بالسحر وممارسته، ووصف الكهنة البراهمة بأنهم أفسدوا المذهب الحقيقي الوارد في الفيدا ونشروا السحر والوثنية والخرافة. وهكذا كان السحر يعتبر عائقًا أمام التقدم والعصرية، وكذلك أمام استعادة نقاء الماضي.

السحر باعتباره دينًا شعبيًّا

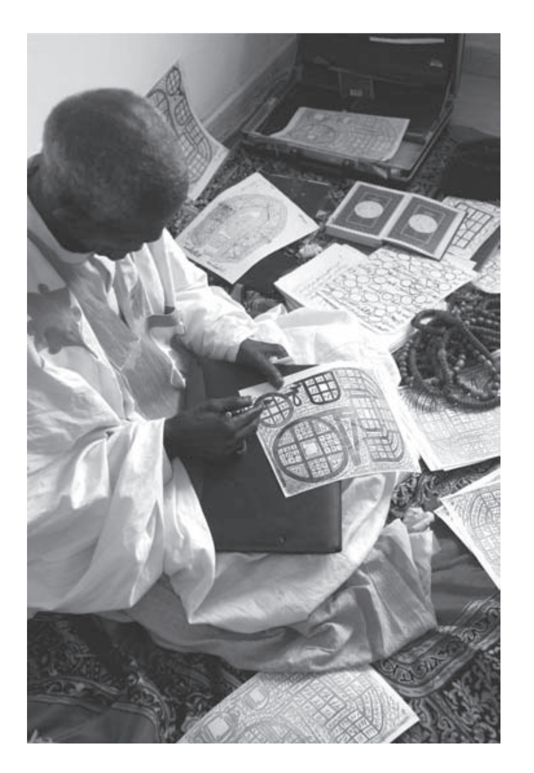
عند مناقشة الديانات الرئيسية في العالم، كثيرًا ما كان الدارسون يعتبرون وجود معتقدات السحر وممارساته في حياة الناس اليومية شكلًا من أشكال «التقاليد الصغيرة»، أو ديانة «شعبية». وهذه المفردات — في حد ذاتها — إشكالية من حيث إنها يمكن أن تعطيَ انطباعًا زائفًا يشير إلى توافق في الآراء، وإلى أن الناس اعتنقوا نفس الأفكار والتفسيرات.

كما أنها يمكن أن تشير إلى وجود اختلافات في الطبقة أو في الطائفة، عندما تكون أشكال العبادة الدينية قيد البحث متوغلة في الواقع عبر عدة مستويات اجتماعية. لكن المصطلحات رغم ذلك يمكن أن تساعد على تحديد مجموعات عامة من المعتقدات والممارسات التي تختلف مع اللاهوت الرسمي، أو تكون محط استنكاره، وإن كانت لا تعد منافية للدين أو آثمة في نظر من يعتنقونها.

وكما رأينا للتو، غالبًا ما كان المصلحون الدينيون يعتبرون السحر انحرافًا أو شكلًا مفسدًا للدين، ويتهمون جماعات دينية معينة بأنها مصدره. وكانت بعض السلطات تصف عناصر من الدين الشعبي بأنها بقايا الديانات التي كانت موجودة قبل اعتناق السكان للدين الجديد. ويمكن رؤية هذا في التاريخ المسيحي والإسلامي؛ ففي أوروبا، وصفت الكنيسة الأولى السحر بأنه بقايا وثنية، وفي القرن التاسع عشر طوَّر علماء الأنثروبولوجيا الفكرة الجذابة التي تقول بأن العديد من الممارسات السحرية التي يمارسها الفلاحون الأوروبيون ليست سوى بقايا — أي حفريات ثقافية — لديانات ما قبل التاريخ. حتى الممارسات غير الضارة — كوضع حدوة حصان فوق باب المنزل — كانت تفسَّر على أنها ممارسة شعائر «دينية» قديمة.

وباعتباره جزءًا من حملة ابن عبد الوهاب لفرض ما اعتقد أنه الشكل النقي «الأصيل» من الإسلام، صنف الإيمان بالسحر وممارسته على أنهما لون من «الشرك»، وهو مصطلح مرادف للاستخدام المسيحي لكلمة «وثني». وقد كان عبد الوهاب وغيره من المصلحين غاضبين من استمرار المسلمين في استشارة السحرة، وعبادة الموتى والأشجار والصخور، وسعيهم لنيل شفاعة الأرواح، والتضحية بالحيوانات، وتدنيس النصوص المقدسة باستخدامها تمائم وأحجبة. وكانت هذه التأثيرات «غير الإسلامية» تُعزى لبقاء ممارسات قديمة من عهد ما قبل الإسلام، ولبعض من اعتنقوا الإسلام الذين فشلوا في التجرد من معتقداتهم وأشكال عبادتهم السابقة، وكذلك لعناصر مفسدة مثل الصوفيين. وقد كان مقدرًا للحركة الوهابية أن تمارس تأثيرًا كبيرًا على تشكيل المملكة العربية

السعودية والمذهب الأصولي السني الإسلامي المعاصر. وفي مصر، أعرب عالم الدين المتحرر والمفتي محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥) عن استيائه الشديد من انتشار الإيمان بالسحر بين المسلمين. وعلى الرغم من أن القرآن قد أقر بحقيقة السحر، نفى «عبده» في تفسيره لآيات القرآن وجود شيء من هذا القبيل، إذ يقول: «السحر إما خداع أو نتيجة لاستخدام أساليب لا يدركها المشاهدون.»



شكل ١: «مرابط» سنغالي يمارس عمله.[1]

لكن كما تشير دراسات معاصرة، لا تزال الممارسات السحرية لهذا «الإسلام الشعبي» — كما يسميه بعض الدارسين — محورية بالنسبة للحياة الدينية لبعض الجماعات السكانية كالبدو العرب، وسكان الحضر في مصر، وعلى نطاق أشمل، لمئات الملايين من

المسلمين في جميع أنحاء العالم. ومن الأمثلة على ذلك حج مسلمي قرغيزستان إلى أضرحة (مزارات) جبل سليمان في مدينة أوش؛ حيث يعلق الحجاج الذين يسعَوْن للشفاء على الأشجار المقدسة ما يكتبونه من ابتهالات، وطلبات لنيل البركة، فضلًا عن قطع ملونة من القماش. وقد فُسرت هذه الممارسات باعتبارها استمرارًا للعبادة القديمة لعهد ما قبل الإسلام، لكن الحجاج لا يرَوْن أن أنشطتهم هذه منافية للإسلام. وقد كانت قوة التاريخ الديني «الشعبي» للموقع سببًا في وضعه على رأس قائمة اليونسكو لمواقع التراث العالمي في البلاد عام ٢٠٠٩.

قد تحظر سلطات البلدان الإسلامية ممارسة السحر، لكن على أرض الواقع يجري التمييز بين السحر الأسود والسحر الأبيض، وبين استخدامات الدين المسموح بها وغير المسموح بها. وقد قال عدد كبير من المسلمين ممن يقطنون مناطق الحضر بماليزيا لأحد الباحثين فيما يتعلق بالسحر الأسود: «لا يفترض بنا أن نؤمن به، لكن بطريقة ما، يبدو أنه يؤتي مفعولًا.» وفي الدين الشعبي، تعلو خبرة المرور بمحنة ناجمة عن السحر ثم العلاج منها بالسحر على الرسالة الدينية للقانون، في حين أن الإنفاذ المطلق لحظر السحر عادة ما تُخفَّف وطأته بحسب الغرض من استخدام السحر، والدوافع الكامنة وراء التصرفات. وقد شاركت منظمة العفو الدولية على مدار السنوات القليلة الماضية في العديد من الحالات التي حكمت فيها سلطات المملكة العربية السعودية بالإعدام على أشخاص متهمين بممارسة السحر الأسود؛ ففي عام ٢٠١٠، ألقت السلطات الضوء على قضية مواطن سوداني كان قد تلقى أموالًا ليلقيَ سحرًا على رجل ليجعله يترك زوجته الثانية ويعود إلى الأولى. قبل ذلك بثلاث سنوات، كانت السلطات السعودية قد نفذت حكم الإعدام في صيدلي مصري، ومن أسباب الحكم محاولة مماثلة منه للتفريق بين زوجَين بطرق سحرية.

ثمة مسار آخر لفهم العلاقة بين السحر والدين الشعبي من خلال مفهوم مذهب التوفيق بين المعتقدات، وهو يعني بالأساس المزج بين تقاليد دينية مختلفة داخل جماعة سكانية معينة أو دمجها. ويمكن استخدام وصف «توفيقي» بغرض التحقير، وربط هذا المذهب بالبدائية أو «عدم الشرعية» أو «الاصطناعية» أو «السطحية». وقد تستنكر الديانة السائدة نتيجة هذه العملية بوصفها سحرًا أو خرافة. لكن استخدام هذه العملية بحساسية، يمكن أيضًا أن يكون وصفًا لطريقة تمكُّن الأشخاص من العقائد والمعتقدات الثقافية المفروضة عليهم وسيطرتهم عليها، وتكييفهم إياها بما يتماشى مع احتياجاتهم

الخاصة والمميزة. وعلى هذا، فإن استمرار اللجوء إلى الممارسات الدينية القديمة في سياق السحر لا يكون استمرارًا لبقائها على قيد الحياة، وإنما يكون تكييفًا لها. والأشخاص الذين يستخدمون مثل هذه الممارسات يعتبرونها مشروعة داخل إطار تصوُّرهم لما هو مباح في دينهم.

تعتبر ديانة «الفودو» مثالًا حيًّا على هذه العلاقة التوفيقية فيما يتعلق بتفسيرات السحر والدين؛ فلما كانت الفودو قد تطورت وسط شعب هايتي، أصبحت مزيجًا من الطقوس الكاثوليكية والمعتقدات الدينية والممارسات السحرية للشعوب التي عاشت فيما يطلق عليها الآن بنين. كما أن تطورها وسط سكان هايتي من العبيد يجعلها مرتبطة ارتباطًا لا انفصام له عن النضال من أجل الاستقلال والتحرر الذي جرى خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أنها ديانة توحيدية بالأساس، نراها تضم مجموعة من القديسين الكاثوليكيين، والآلهة الأفريقية، وأرواح الأجداد. وتتضمن طقوس الفودو عناصر يمكن وصفها بأنها سحرية أو دينية، دون أن يَعتبر معتنقوها هذا نوعًا من التحقير.

وتوجد أمثلة أخرى عديدة على نظم عقائدية توفيقية مماثلة، كالحالات التي وُلدت نتيجة التفاعل بين الإسلام والديانات الأصلية في منطقة غرب أفريقيا؛ فقد أشارت إحدى الدراسات إلى أن «الإسلام في أفريقيا دين أفريقي، صحيح أنه مُستمد من الخارج لكنه بعد ذلك جرى تطويعه بالعديد من الطرق المختلفة كي يتناسب مع العديد من السياقات المختلفة.» ويتطلب فهم التطور التوفيقي للتقاليد السحرية أن نأخذ في الاعتبار قوى العولمة؛ إذ تظهر دراسة مفصلة عن تطور طائفة «البروهيريا» — التي هي عبارة عن مزيج من الروحانية والكاثوليكية وتقاليد سحرية متنوعة — في بورتوريكو كيف شكَّل تأثير «الأمركة»، والهجرة إلى منطقة الكاريبي، والمنتجات الآسيوية، طبيعة العرض والطلب على السلع السحرية الموجودة لدى محلات التموين الدينية الشعبية المعروفة هناك باسم «بوتانيكاس»؛ فقد أضافت هذه العوامل عناصر جديدة على الممارسات التي تشكلت من ماضي الجزيرة الإسباني الكاثوليكي ومن تجربتها مع العبودية.

كان الهدف من هذه المقدمة هو بيان كيف تشابك السحر بصورة معقدة مع تطور الدين فيما يمكن أن يوصف بأنه عملية تداوُل ثقافي. فما يبدو من الخارج على أنه سحر، يشكل في نظر من خضعوا للدراسة أو أُدينوا بممارسته التطبيق المشروع والعملي للعبادة

الدينية، والتوظيف اليومي للدين لأسباب أخرى غير التنوير الروحي أو الخلاص. وبينما نواصل الآن تقدمنا عبر الكتلة المتشابكة من التفسيرات، سيكون من المفيد أن نضع في الاعتبار هذه المحاولات المبدئية لتقييم معنى السحر. ورغم ذلك، فإن ما ستبينه الفصول التالية هو أن الدين ليس سوى جزء واحد فقط من قصة السحر، وأن العلم ليس بعيدًا عنها أبدًا.

هوامش

(1) © Robert Harding Picture Library Ltd/Alamy.

الفصل الأول

أنثروبولوجيا السحر

شكَّلت النماذج التطورية أساس الفكر العلمي الاجتماعي المبكر في القرن التاسع عشر؛ فإبَّان تحول أوروبا إلى التصنيع في عصر التنوير، كان النقاش يركز على المكانة التاريخية للدين في تطور المجتمع. وقد رسم الفيلسوف الألماني جي دبليو إف هيجل (١٧٧٠–١٨٣١) مسارًا جديدًا لفهم التجربة الدينية العالمية في سلسلة من المحاضرات التي تناولت فلسفة الدين، نُشرت بعد وفاته عام ١٨٣٢. وكان من بين النقاط ذات الصلة بموضوعنا أنه نسب القدْر نفسه من الأهمية لفهم كيف شكَّلت الثقافة الفكر اللاهوتي، ولفهم كيف شكَّل الدين العقل. لم يكن هيجل مهتمًّا بالسحر في حد ذاته، لكنه خصص له موقعًا في المرحلة الأولى من مراحل الدين الثلاث التي ابتكرها. وقد كانت تلك المراحل الثلاث كما يلي: الأديان التي كانت فيها الطبيعة مشبعة بالأرواح، وأديان الآلهة الممجدة الفردية فوق الدنيوية، وأخيرًا المسيحية التي اعتبرها مزيجًا «بارعًا» من المرحلتين الأخريين؛ ومن ثم، كان السحر «أقدم أشكال الدين، وأكثرها بدائية وبساطة»، والذي قال هيجل عنه إنه لا يزال موجودًا بين شعوب معينة، مثل شعب الإسكيمو.

قد يبدو من غير المحتمل أن يرد ذكر عالم السياسة الثوري كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣) في دراسة عن السحر. وهو لم يدرس قضية السحر على وجه التحديد، لكنَّ آراءه المعروفة عن الدين ذات صلة بهذا السياق، ويمكن إيجازها في عبارتيه الشهيرتين: «الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان.» و«الدين أفيون الشعوب.» ورغم أن ماركس الملحد كان على دراية كبيرة بفكر هيجل وناقدًا له في الوقت نفسه، إلا أنه كان متفقًا مع فكرة أن أقدم أشكال الدين ارتبطت بعبادة الطبيعة، أو ما سيطلق عليه لاحقًا المذهب «الإحيائي». مرة أخرى، كان هذا هو

المنبع الذي يضرب فيه السحر بجذوره. على الجانب الآخر من التطور المجتمعي تقع الشيوعية، وهي الحد الذي يختفي عنده الدين، وقطعًا لن يكون للسحر مكان.

كان التنظير في النصف الأول من القرن معنيًّا بـ «مراحل» تطور تشبه المفهوم الجيولوجي المتمثل في تقسيم طبقات الأرض. ثم شهد النقاش تحوُّلًا بعد نشر تشارلز داروين كتابه «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩؛ فقد بات نموذج التطور البيولوجي ومصطلحاته يطبقان على التطورين الاجتماعي والثقافي. وإبان ذلك، احتلت فئة السحر مكانًا أكثر أهمية، ودخل «العلم» الخطة باعتباره نموذج التطور البشري. لم يكن هذا يعني أن تعريفات السحر ستصبح أكثر وضوحًا، بل على العكس، ازداد فهم السحر تشوشًا.

كان العلَّامة والمُنظِّر الاجتماعي البريطاني هربرت سبنسر (١٨٢٠–١٩٠٣) أول من نشر نموذجًا تطوريًّا اجتماعيًّا صور فيه السحر على أنه يحدد نموذجًا بدائيًّا للدين يقوم على العلاقات المتجانسة وعبادة الأسلاف، ولكنه — كممارسة — قابِل للتكيف مع تطور الدين، بحيث يستطيع الدين والسحر التعايش معًا. لكن منافسه إدوارد بيرنت تايلور (١٨٣٢–١٩١٧) هو الذي أثار مخيلة الدارسين — بصفته أول أستاذ في علم الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد — وأكد كون السحر موضوعًا رئيسيًّا في بحوث الأنثروبولوجيا؛ فقد وضع في كتابه المنشور في مجلدَين «الثقافة البدائية» (١٨٧١)، نموذجًا يذهب إلى أن الحالة الإنسانية كانت عالمية، لكنها تطورت بمعدلات مختلفة. وعلى حد قوله، فإن «الفكر الهمجي» يمكنه أن يتواجد في المجتمع المتحضر الحديث، بل وتواجد بالفعل.

ويرى تايلور أن السحر كان موجودًا في بادئ الأمر باعتباره تعبيرًا عن فكرة «الإحيائية»، التي ترى أن الأشياء — وكذلك البشر — لها أرواح أو جوهر روحاني. وكان الفكر الإحيائي والسحر سمة للشعوب «التي تحتل مراتب دنيا على مقياس الإنسانية»، ثم تطور الدين كفئة مستقلة من مفهوم الروح البشرية، ثم كانت الخطوة التطورية التالية هي التحول من الشرك إلى التوحيد؛ وهذا النموذج يضاهي نموذج هيجل. وقد صاغ تايلور مصطلح «الباقيات» للتعبير عن عناصر الثقافة البدائية التي استطاعت البقاء على قيد الحياة في العالم المعاصر، والتي أتاحت دراستها رصد التطور التبايني للمجتمعات. بعبارة أخرى، لم يكن الأمر مسألة إعادة بناء متطلعة نحو الماضي. والأدلة على حدوث عملية التطور منتشرة من حولنا في عادات «القبائل البدائية» والفلاحين الأوروبيين، تمامًا مثلما عثر داروين على أدلة لها في عالم الحيوان.

صك تايلور أيضًا مصطلح «العلم الزائف» لوصف السحر. وكان يعني بهذا أن السحر — على غرار العلم — يفسر العلاقة السببية بين الأشياء ويستغلها. لكنه علم فاسد؛ لأن افتراضاته وتفسيراته البدائية حول السبب والنتيجة كانت دائمًا خاطئة. لم تكن أجندة تايلور مجرد أجندة باحث علمي متجرد؛ لأنه كان يؤمن أن الأنثروبولوجيا ينبغي أن تكون لها أجندة إصلاحية واضحة. وفي حين أنه لم يكن مدافعًا عن الدين المنظم، فإنه وجَّه هجومه في المقام الأول إلى السحر، الذي وصفه بأنه «توليفة وحشية»، و«أحد أخبث الأوهام التي حيرت الجنس البشري.» وقد شبَّه الثقافات البدائية بالأطفال لأنها تحتاج مثلهم إلى توجيه كي ترتقيَ إلى مرحلة أعلى من الفكر.

أحدثت وجهات نظر تايلور تأثيرًا هائلًا، لكن أستاذ علم الأنثروبولوجيا بجامعة كامبريدج جيمس فريزر (١٨٥٤–١٩٤١) هو الذي قدم النموذج التطوري لنطاق أوسع من الجمهور؛ فقد ترك فريزر — الذي صرح بأنه استلهم عمله من أعمال تايلور — بصمته الخاصة على النظرية؛ فقد وضع في مرجعه الكلاسيكي المؤلف من ثلاثة عشر مجلدًا «الغصن الذهبي» (١٨٩٠–١٩١٥) نموذجًا واضحًا من ثلاث مراحل للتطور الفكري الإنساني: من السحر إلى الدين إلى العلم. وجميع المجتمعات تحقق التقدم في نهاية المطاف عبر هذه المراحل الثلاث. وكان فريزر أيضًا أكثر وضوحًا من تايلور في التمييز بين السحر والدين، وقال بأن السحر جاء قبل الدين، وأن الدين — الذي عرَّفه بأنه «إيمان بقوًى أعلى من قدرة البشر، ومحاولة لاسترضائها أو استعطافها» — يتعارض عمومًا مع السحر الذي يفترض أن السيطرة للبشر. لكن الدين نشأ عن إدراك أن السحر قد فشل. وبقوله هذا نفهم أنه تقبل أن «ممارسات» السحر لا تتعارض مع «الأفكار» الدينية. وقد وسع فريزر نطاق المقارنة بين السحر والعلم؛ فالسحر بمنزلة «أخت غير شرعية للعلم»، قائم على قانونين مغلوطين: أولهما قانون العدوى؛ أي إن الأشياء التي كانت في وقتٍ ما على اتصال مع بعضها تظل تربطها علاقة حتى لو فصلت بينها المسافات. أما الثاني فهو قانون التشابه، الذي يذهب إلى أن النتائج تشبه مسبباتها. لكن إذا ما ثبت يومًا أن السحر صحيح وفعال، «فهو ليس سحرًا إذنْ، وإنما علم».

النقاد

ربما شكَّل النموذج التطوري الثقافي حجر الأساس بالنسبة لبدايات علم الأنثروبولوجيا، لكن الوزن الهائل لمواد المقارنة التي راكمها تايلور وفريزر لم يتمكن من إخفاء الطبيعة

التبسيطية السطحية للنظرية الأساسية؛ فكان من السهل تقويض التعريفات التي استندت إليها. ففي مقال عن «السحر والدين» سفَّه أندرو لانج — وهو ناقد حاد الملاحظة وشرس للنظريات المتعلقة بالقوى الخارقة للطبيعة — رؤية فريزر بأن الدين تطور من فشل السحر. وقد فعل ذلك عن طريق هدم تفسير فريزر للتقارير الإثنوغرافية، والذي افترض غياب الدين بين سكان أستراليا الأصليين.

تدفق نقد آخر أكثر قوة من قلم عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (١٨٥٨–١٩١٧) الذي رفض في كتابه «أشكال أولية للحياة الدينية» (١٩١٢) وفي غيره من أعماله فكرة تعريف الدين من منظور ينحصر في نطاق الآلهة والكيانات الروحية؛ وبهذا أطاح في وقت واحد بتعريفَي تايلور وفريزر للسحر. وبدلًا من ذلك، رأى دوركايم أن الدين «نظام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة.» لكنه لم يتكبد عناء تقديم تعريف واضح يحدد ما يقصده بصفة «مقدسة»، عدا أنه قال إنها «عكس مدنسة»، الأمر الذي أتاح مجالًا واسعًا للجدل حول رأيه فيما بعد. ومن منظور دوركايم، كان الدين يتسم بالاندماج الاجتماعي وتشارك القيم والخبرات، وأن الكنائس تعبير عن المجتمع. ومن ناحية أخرى، يهتم السحر بالمعاملات بين الأفراد. وبصفته نموذجًا من نماذج الاعتقاد، فإن السحر لا يلعب أي وظيفة في التلاحم الاجتماعي، وبصفته ممارسة، فإنه كان يهتم بتقديم خدمة لزبائن؛ فيقول دوركايم: «السحر لا كنيسة له.» صحيح أن السحر والدين تجمعهما معتقدات وطقوس وعقائد متشابهة، لكن اختلاف وظيفة كلٍّ منهما الاجتماعية هو الذي فرَّق بينهما.

وبينما تعامل دوركايم مع السحر على اعتبار أنه جزء ملحق برؤيته الاجتماعية للدين، تعامل ابن أخته مارسيل موس (١٨٧٢–١٩٥٠) مع السحر تعاملًا مباشرًا؛ ففي كتابه «نظرية عامة عن السحر» (١٩٠٢-١٩٠٣) اتخذ موس من تعريف خاله للسحر بأنه نشاط خاص، وللدين بأنه نشاط جماعي نقطةَ انطلاق، ثم تناول بالفحص جوانب من الطقوس المقدسة التي تمارسها مجتمعات مختلفة وخلص إلى أن «الطقس السحري هو ذلك الذي لا يلعب أي دور في طائفة منظمة، لأنه شخصي وسري وغامض.» حتى هذا الحد لا فرق بين رؤيتَي موس ودوركايم، لكن الأول لم يرَ اختلافًا جوهريًّا بين الدين والسحر، وكان شخصيًّا يفضل الحقائق على النظريات، وذهب إلى أن الطقوس السحرية والدينية قد تؤدَّى من قِبل شخصيات مختلفة في ثقافات عديدة، لكنْ كلاهما غالبًا ما يكون قائمًا على المفاهيم نفسها؛ فهناك أنواع من السحر ارتبطت بالابتهال إلى

الآلهة وبالدين، وهناك طقوس مثل طقس استنزال المطر مثلًا تؤدَّى جماعيًّا وفي مساحات مفتوحة. ويمكن استخدام النصوص الدينية والصلوات في أغراض سحرية. وكانت بعض جوانب الدين قائمة على التعاطف من منظور فريزر، وهذا على عكس السحر الذي لم يكن قائمًا على التعاطف أو على العدوى؛ ومن ثَمَّ، فضَّل موس أن يستخدم مصطلح «السحر الديني» في كثير من الحالات. وقد انتشر المصطلح على نطاق واسع منذ ذلك الحين، وذلك — جزئيًّا — بغرض تجنب أي جدال، الأمر الذي كان خيارًا حكيمًا في أغلب الأحيان.

ذهب موس إلى أن الدافع الديني تطور قبل السحر؛ فقد كان الدين أحد أشكال التعبير عن المجتمع، ثم نشأ السحر عندما قرر الأفراد اتخاذ الطقوس والمفاهيم المرتبطة بالقدسية وملاءمتها لأنفسهم. وقد خلص العالم الإثنولوجي الألماني اليسوعي فيلهلم شميدت (١٨٦٨–١٩٥٤) إلى استنتاج مماثل، لكن من اتجاه فكري مختلف. فقد ذهب شميدت إلى أن أكثر أشكال الدين بدائية كان في حقيقة الأمر توحيديًّا، وهو ما يعني قلب مفهومَي سبنسر وتايلور عن التطور من الإحيائية إلى التوحيد رأسًا على عقب. وقال بأن العبادة الأولى لإله أعلى — والتي قال إنها لا تزال ظاهرة بين سلالة الأقزام «البيجمي» في الكونغو — قد تدهورت إلى السحر والشرك والإحيائية قبل أن تتخذ شكلًا حضاريًّا حديثًا؛ ومن ثَمَّ فإن السحر شكل منحط من الدين. ومع ذلك أبقى نموذج شميدت على الفكرة القائلة بأن السحر والتوحيد لم يتحركا على نفس المستوى التطوري.

ثَمَّةَ نهج فكري آخر له أصول في هذه النقاشات الأولى، لكنه صار كامل التحديد من الناحية النظرية بعد مرور عقود، تمثل في فكرة تقول بأن السحر والدين يمكن فهمهما باعتبارهما بنيتين رمزيتين فضلًا عن كونهما أداتين ثقافيتين أو مرحلتين فكريتين. وقد ركز خبير الفولكلور الفرنسي الألماني أرنولد فان جينيب (١٨٧٣–١٩٥٧) الذي تأثر بنظرية فريزر، على رمزية الطقوس المرتبطة بمراحل حياة الفرد البيولوجية — كطقوس الولادة والوفاة — عبر الثقافات والزمن باعتبارها مدخلًا لاستكشاف العلاقات بين السحر والدين. وخلص في كتابه «الطقوس الانتقالية» (١٩٠٨) إلى أن الدين والسحر تعايشا جنبًا إلى جنب، معرِّفًا السحر بأنه عمل شعائري؛ أي تقنيات ممارسة الدين. وعندما فحص بمزيد من العمق في بنية مجموعة متنوعة من الطقوس من جميع أنحاء العالم، حدد أهمية ما تنطوي عليه من معنًى رمزي. فالطقوس قائمة على «نقاط التحول في الحياة» أو العتبات الاجتماعية، بمعنى انتقال الفرد من حالة اجتماعية إلى أخرى؛ ومن ثَمَّ، فإن ممارسة الختان مثلًا لدى سن البلوغ ترمز للانفصال عن مرحلة الطفولة. كان جينيب

هو الذي صك مصطلح «العتبية» المستخدم الآن على نطاق واسع لوصف هذه العتبات المقدسة في المكان والزمان، والتي كانت ترمز إلى الحدود الروحية والاجتماعية وإلى عبور هذه الحدود.

وقد شجع النهج الرمزي الذي انتهجه جينيب وغيره — إلى جانب المناهج السيكولوجية التي سنناقشها في الفصل التالي — الدارسين على استكشاف المعنى الرمزي من السحر من حيث بنيته، وتمثيله الاجتماعي، وما يرتبط به من طقوس. وهذا بدوره أدخل إلى المعادلة عامل النوع أو الجنس.

وكما استكشفت ماري دوجلاس في كتابها «الطهارة والخطر» (١٩٦٦)، فإن مفاهيم الدنس الجسدي ثرية بالرمزية، وغالبًا ما ترتبط بجنس بعينه. وإن فتحات الجسم تشكل حدودًا ذات أهمية «عتبية» اجتماعية؛ فهي تؤدي إلى حدوث تسربات وتلوث. فهناك العديد من الممارسات السحرية في جميع أنحاء العالم معنية بدم الحيض مثلًا. وثَمَّةَ إفرازات أخرى مثل: حليب الثدي واللعاب والبول لها أهمية سحرية. ويلجأ الناس لطقوس التطهير لاستعادة الطهارة الجسدية وإحداث التوازن في العلاقات الاجتماعية.

ويجد التفسير الرمزي أيضًا تعبيرًا له في اللغة؛ ففي عام ١٩٣٠، حدث أن استمع لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩–١٩٥١) — أستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج — إلى قراءة أجزاء من «الغصن الذهبي» لفريزر. وفي العام التالي، كتب بعض الملاحظات على أفكار فريزر. لم تظهر هذه الملاحظات مطبوعة إلا في كتابه «تحقيقات فلسفية» الذي نُشر بعد وفاته (١٩٥٣) ولو أن بعض الملاحظات الافتتاحية حُذفت من الطبعة الأولى. وتبدأ كما يلي:

> أعتقد أن الصواب هو أن أبدأ كتابي بملاحظات عن الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) باعتبارها لونًا من السحر. لكنني في هذا يجب ألا أدافع عن السحر أو أستهزئ به؛ فما هو غامض بشأن السحر سيظل خافيًا.

وكما يتضح من هذا الاقتباس، كان فيتجنشتاين ينتقد فكرة أن السحر علم زائف ومرحلة بدائية من مراحل التطور. كان السحر مثار اهتمامه لأنه نوع من أنواع «التعبير»، ولغة رمزية «تعطي الأمنية صورة تمثلها، وتعبر عنها». وعلى هذا الأساس، تنهار فئات الفكر الحديث والبدائي.

إن ما تتسم به ملاحظات فيتجنشتاين من إيجاز وغموض تشير إلى أن معنى «الملاحظات على الغصن الذهبي لفريزر» مثار جدل فلسفي لا ينتهي. على صعيد

الأنثروبولوجيا، كان أكثر تناول واضح ونافذ البصيرة لتعليقات فيتجنشتاين هو تناول ستانلي تامبيا (المولود عام ١٩٢٩). انطلق تامبيا من أساس أن «الأعمال السحرية هي أعمال شعائرية» وليست علمًا تطبيقيًّا، ثم قادته قراءته للفلسفة اللغوية إلى صياغة السحر على أنه ليس علمًا سيئًا، وإنما فنًّا بلاغيًّا؛ فهو مزيج من الكلام والأداء والذي — بمجرد تأديته — يحدث تغيرًا في الحالة. والسحر يؤتي مفعوله المنشود في الوقت الذي يقول فيه الساحر إنه سيؤتي مفعوله، على الأقل إذا كان الأداء قد تم بصورة صحيحة. وهكذا، فإن الساحر — الذي يمارس أحد الطقوس السحرية بلغة مقاطعة كورنوال لعلاج «القوباء» — حينما يختتم علاجه الطقسي بأن ينطق آمرًا: «اهلكي أيتها القوباء، واذهبي بلا رجعة.» يكون السحر قد حدث؛ أي وقع الفعل؛ ومن ثَمَّ، فإن الكلمات لا تكون مجرد كلمات.

النزول من برج النظرية العاجي

كانت الأنثروبولوجيا أكثر فروع المعرفة تناولًا لمفهوم السحر. في الواقع، كان السحر هو جوهر هذا الفرع الجديد من فروع المعرفة وهو الذي شكل تطوره. في بادئ الأمر، كان علم الأنثروبولوجيا مهتمًّا باستكشاف جذور البشر، لكنه خلال القرن العشرين بدأ يركز أكثر فأكثر على الحاضر. وتفرع إلى عدة مسارات، ترسم بالتفصيل خريطة السلوك الاجتماعي والثقافي والطبي والبيولوجي. وصارت النظريات الكبرى الخاصة بالسحر والدين محل هجوم، أو على الأقل تعديل جذري بمجرد أن راح علماء الأنثروبولوجيا يُخضعونها للفحص والتدقيق من خلال دراسة «الحضارات البدائية» التي أشار كلٌّ من تايلور وفريزر إلى عاداتها كما وصلتهما من المؤرخين الأوائل. في هذه العملية، طرح الباحثون الجوانب العنصرية والازدرائية التي ميزت النظريات التطورية الثقافية. وما عادوا يُسلِّمون دون جدال بحقيقة أن السحر شكل «بدائي»، وأثَر باقٍ مناقض للدين والعلم «الحقيقيين». كما قدم علم الأنثروبولوجيا أيضًا مفردات ومصطلحات جديدة مثل: «الخير المحدود» و«الرؤية الكونية السحرية» في محاولة لتفسير السبب في «نجاح» السحر مع الناس.

عندما ارتحل علماء الأنثروبولوجيا الأوائل في جميع أنحاء العالم لدراسة النظم العقائدية والوظائف الاجتماعية وطقوس الثقافات الأخرى، كانوا يعملون على أساس أنه كلما ابتعدوا عن الحضارة الغربية جغرافيًّا وتقنيًّا، اكتشفوا المزيد عن أصول الإنسان؛

فكلما زادت القبيلة التي يذهبون إليها بعدًا وغرابة، زادت قيمة المعلومات التي يقدمها ذلك المصدر. وهكذا فقد كانوا يختبرون النموذج التطوري في ميدانه الأصلي على أرض الواقع.

كان عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الجنسية البولندي المولد برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤–١٩٤٢) رائدًا في هذا النوع من الأنثروبولوجيا الميدانية. وكان عمله الميداني في منطقتَي المحيط الهادي وأفريقيا هو الذي شكل أساس المدرسة الوظيفية للأنثروبولوجيا الاجتماعية التي رأت أن الثقافة تطورت لخدمة غرض اجتماعي. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، كان مالينوفسكي في أستراليا في بعثة استكشافية لغينيا الجديدة. ونظرًا لأنه كان من مواطني الامبراطورية النمساوية المجرية؛ فقد تعرض للاعتقال، لكنه نجح — من خلال نفوذه — في أن يشق طريقه إلى جزر «تروبرياند» (جزر كيريوينا اليوم) قبالة الساحل الشرقي لبابوا غينيا الجديدة. وعلى مدار السنوات القليلة التالية، انغمس مالينوفسكي في عالم صيادي ومزارعي تلك الحضارة «البدائية»، وبات يعتقد أن الطقوس السحرية التي يمارسها سكان الجزر معقولة وقابلة للفهم إذا ما شوهدت في سياقَيها البيئي والاجتماعي؛ فقد كانت طقوس السحر تمنح المرء التمكين النفسي في مواجهة الخطر، وتوحي بالحلول حينما لا تكون مصادر المعرفة الأخرى (بما فيها العلم) قادرة على ذلك. باختصار؛ كان السحر يؤدي وظيفة نافعة. وقد استكشف مالينوفسكي — غير متأثر بفيتجنشتاين — أيضًا دور اللغة في السحر، والمعنى الكامن في «استخدام» الكلمات، وقد تحول انتباهه إلى هذا الأمر بينما كان يحاول ترجمة الصيغ السحرية التي يستخدمها سكان جزر تروبرياند؛ فقد كان سكان الجزيرة يؤمنون بقوة الكلمات، لكن كيف يتسنى له ترجمة تلك الميزة؟ فقام بوصف كيف كانت كلمات سكان الجزيرة تمثل «أفعالًا» تؤتي نتائج عملية، مستبقًا بذلك العمل الذي قام به تامبيا.

حدث أمر غريب حينما بدأ علماء الأنثروبولوجيا الميدانية يستكشفون التقاليد السحرية في أفريقيا؛ إذ تراجع الانشغال بمسألة «السحر» وكل الأمور المتعلقة به مع احتلال «العرافة» و«الشعوذة» صدارة المشهد. كان لإدوارد إيفانز بريتشارد (١٩٠٢–١٩٧٣) التأثير الرئيسي في هذا التحول الاصطلاحي. درس إيفانز بريتشارد — الذي تأثر بمالينوفسكي — ونال العلم عن عالم الأنثروبولوجيا ألفرد رادكليف براون (١٨٨١–١٩٥٥)، وخلفه إيفانز كأستاذ للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد عام ١٩٤٦. كان رادكليف — مثل مالينوفسكي — قد ارتحل هو الآخر إلى أقصى العالم بحثًا عن

معلومات. بين عامَي ١٩٠٦ و١٩١٢، قام برحلات رائدة لدراسة شعوب المحيط الهندي في جزر «أندامان» وسكان أستراليا الأصليين. وكان نهجه متأثرًا إلى حدٍّ بعيد ببنيوية دوركايم؛ إذ كان يرى أن السحر والدين ينبغي فهمهما باعتبارهما مَظهرَين شعائريين، ولكنه أحجم عن تناول حجج مالينوفسكي الوظيفية؛ فقد كان السحر قادرًا على إحداث أعراض اختلالات وظيفية كالخوف والقلق.



شكل ١-١: مالينوفسكي يواجه «مشعوذًا» شهيرًا من سكان جزر تروبرياند، من كتابه «الحياة الجنسية للبدائيين في شمال غربي مالينيزيا» (لندن، ١٩٢٩).[1]

اتخذ إيفانز بريتشارد نهجًا وسطًا بين النهجين المتنافسين؛ فقد بيَّن عملُه وسط الشعب الأزاندي في أفريقيا الوسطى كيف كانت المعتقدات التي بدت غير عقلانية في نظر الغربيين، منطقية ومعقولة في إطار مفهوم الأزاندي الديني السحري للعالم. وقد كان تأثير إيفانز بريتشارد على المفردات الأنثروبولوجية المستقبلية نابعًا من الحاجة للعثور على ما يرى أنه ترجمات إنجليزية متميزة لمصطلحات الأزاندي عن الأنشطة السحرية المختلفة. وهكذا تُرجمت كلمة «مانجو» الأزاندية إلى «عرافة» من حيث إنها تعبر عن محنة تصيب المرء نتيجة لقوة فطرية لدى أشخاص (شيء مادي من وجهة النظر الأزاندية) ومستوحاة من مشاعر الحسد أو الغضب. في حين كانت لفظة «نجوا» تجمع إلى حدٍّ

كبير بين السحر والطب في شكل العمل الطقسي. ثم جعل إيفانز «الشعوذة» صنفًا قائمًا بذاته من السحر الأزاندي «النجوا»، وعرَّفها بأنها استخدام تقنيات سحرية أو علاجات أو طقوس لإلحاق ضرر غير مشروع بالآخرين. وبات هذان التعريفان الواضحان للعرافة والشعوذة — مع بقاء السحر في مكانة البنية العامة الأكثر شمولًا — يغلبان على ما استجد لاحقًا من خطاب أنثروبولوجي بشأن السحر الأفريقي، لكنهما تعريفان إشكاليان؛ فقد كان تعريف بريتشارد للشعوذة مختلفًا عن ذلك الذي استخدمه علماء الأنثروبولوجيا — والذي يمتد عائدًا إلى مالينوفسكي — الذين درسوا المعتقدات في أوقيانوسيا؛ فقد استخدموا مصطلح الشعوذة لوصف السحر المؤذي بوجه عام وليس فقط مظاهره غير المشروعة أخلاقيًّا؛ ومن ثَمَّ فقد أدرجوا السحر المؤذيَ لعقاب اللصوص على سبيل المثال. لكن الأمر الأهم، أن ما أوحى به إيفانز بريتشارد من تركيز على «العرافة» و«الشعوذة»، والذي تأثر بالتعريفات الأوروبية للعرافة، أدى إلى تجاهل نسبي لعوالم التقاليد السحرية الأفريقية المعقدة والأكثر شمولًا وثراءً وغرابة.

الرؤى العالمية السحرية

في مطلع ستينيات القرن العشرين، كان الشعور بعدم الرِّضَى تجاه «المدرسة القديمة» التي كانت لا تزال سائدة في التنظير عن السحر والدين والعلم؛ سببًا دفع موراي وروزالي واكس لأنْ يقترحا ما يبدو تحولًا جوهريًّا في دراسة السحر. كان الزوجان واكس — اللذان أجريا دراسة ميدانية وسط شعب «أوجلالا سو» في محمية «باين ريدج» الهندية بولاية ساوث داكوتا — قد انتقدا ما ذهب إليه فريزر ودوركايم من التفريق بين السحر والدين استنادًا إلى مفاهيم مسيحية يهودية غربية لا تصلح لفهم مجتمعات أخرى؛ إذ يقولان:

> لقد أخفقت المحاولات الأكاديمية السابقة لتفسير السحر لأنها — في خضم تركيزها على الطقوس أو التعاويذ أو تحقق الأمنيات — لم تتمكن من أن تدرك حقًّا كيف كان الأشخاص قيد الدراسة يتصورون العالم، والمكانة التي تحتلها الرغبة أو الرقية أو العاطفة أو الطقوس في ذلك العالم.

ومن ثَمَّ، فإن دراسة أفعال السحر أو رموزه ليست كافية، بل يجب تفسيرها داخل إطار رؤية للعالم تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الرؤية الغربية العقلانية. وقد أشار الزوجان واكس إلى أن الرؤية العالمية الغربية المعاصرة اتخذت موقفًا معاديًا من «الرؤية العالمية



شكل ١-٢: «مشعوذ» من بينسا التي تقع الآن في جمهورية الكونغو الديمقراطية. كان الصحفي الأمريكي إيزاك ماركوسون (١٨٧٧–١٩٦١) قد روى في كتابه «مغامرة أفريقية» (١٩٢١) كيف اشتُهر مشعوذ من منطقة الكونغو العليا بعلاجاته السحرية باستخدام مادة حمراء تَبيَّن لاحقًا أنها لحوم بقر معلبة؛ إذ كان هناك مفهوم شائع بأن الأشياء والمواد لها غرابة سحرية.[2]

السحرية» التي تنسب لآخرين؛ فقد أدى غياب الفهم إلى أن يصف المراقبون الغربيون الأنشطة والمعتقدات التي تبدو منطقية للغاية من منظور «الرؤية العالمية السحرية» بأنها «بدائية» و«جاهلة» و«ساذجة». وحتى عندما طور علماء الأنثروبولوجيا فهمًا أكثر

تعاطفًا (كفهم مالينوفسكي مثلًا) لم يتمكنوا من منع أنفسهم من التفكير بعقلانية في الأفكار السحرية من منظور تعريفات المعرفة العلمية الغربية.

اقتُبس مصطلح «الرؤية العالمية السحرية» من عمل أدبي للمؤرخ اللاهوتي النرويجي سيجموند موفينكل (١٨٨٤–١٩٦٥)؛ فقد قال في كتابه «الدين والثقافة» (١٩٥٣) — منطلقًا من قراءته العهد القديم — بأن السحر ليس شكلًا من أشكال الدين وإنما هو «رؤية للعالم»، و«طريقة معينة لفهم الأشياء وترابطها المتبادل.» لكن تلك «الطريقة المعينة» قائمة على مفاهيم علاقات سببية وارتباطات متبادلة تختلف اختلافًا جوهريًّا عن المفاهيم التي وضعها الغرب الحديث. كان هذا المفهوم مستوحًى أيضًا من ورقة بحثية لروبرت ريدفيلد بشأن «الرؤية العالمية البدائية» نُشرت عام ١٩٥٢. كان ريدفيلد (١٨٩٧–١٩٥٨) رائدًا لنظرية «الرؤية العالمية»، وكان يراها وسيلة قيِّمة لمقارنة أساليب حياة مختلِف المجتمعات؛ فقد قضى علماء الأنثروبولوجيا وقتًا طويلًا في «دراسة» المجتمعات، حينما كانوا يحتاجون لأن يفهموا كيف كانت تلك المجتمعات «تنظر» للعالم من حولها وتدركه في مجمله.

لم يستقبل علماء أنثروبولوجيا آخرون مفهوم «الرؤية العالمية السحرية» بحماس كبير؛ فقد كان هذا المفهوم هدفًا لوابل من الهجوم في سلسلة من المقالات التي كُتبت للرد على مقالات كتبها الزوجان واكس. ومن بين الانتقادات التي وجهت لهذا المفهوم هو أنه يبني مقابلات ثنائية مغلوطة كتلك التي اقترحها دوركايم وفريزر. فهل يمكن حقًّا تجميع كل المجتمعات غير الغربية في سلة واحدة على اعتبار أنها تتشارك جميعها رؤية عالمية سحرية واحدة تتحدد باختلافها عن الرؤية التي ولَّدها التاريخ المسيحي اليهودي؟ وثَمَّةَ موطن ضعف كبير أيضًا في التعريف الذي قدمه الزوجان واكس للرؤية العالمية السحرية تمثَّل في تبادل القوى — أو ما يطلق عليه «مانا»، (وهو مفهوم سكان جزر المحيط الهادي الذي يرى أن هناك قوة روحية كامنة في كل شيء) — بين البشر والكيانات غير البشرية. فهل كان هذا حقًّا هو أساس كل الرؤى غير الغربية للعالم؟ ماذا عن رؤية الفلاح الأوروبي؟ هل كان يعتنق كلا الرؤيتين العالميتين معًا؟ وقد خلص أحد النقاد إلى أن الرؤية العالمية السحرية التي اقترحها الزوجان واكس «في الأساس، ليست سوى مفهوم العالم الإحيائي الذي تحدث عنه تايلور.» لكن فروعًا معرفية أخرى رأت قيمة في مفهوم «الرؤية العالمية السحرية» وظل هذا المصطلح يُستخدم على نطاق واسع من جانب المؤرخين والفلاسفة ودارسي الفولكلور، ومنظِّري الثقافات، وعلماء النفس.

تضمنت نظرية «الخير المحدود» التي وضعها عالم الأنثروبولوجيا جورج فوستر (١٩١٣– ٢٠٠٦) في ستينيات القرن العشرين نوعًا آخر من أنواع الرؤية العالمية. كان فوستر قد استلهم هذه النظرية من دراسته لمجتمعات الفلاحين المكسيكيين، وكانت محل جدل واسع النطاق في الأدب الأنثروبولوجي على مدى عدة سنوات قبل أن تتحول عنها الأضواء. حدد فوستر نمطًا سلوكيًّا من الفكر والعمل يشكله التصور بأن هناك خيرًا محدودًا في العالم؛ إذ يكوِّن المجتمع والاقتصاد والبيئة الطبيعية نظامًا مغلقًا يكون «الخير» — بمعنى الموارد — فيه محدودًا وثابتًا. وهكذا إذا زاد ثراء شخص ما، فلا يمكن أن يكون ذلك قد تأتَّى إلا على حساب شخص آخر. في نموذج المجتمع الريفي «الكلاسيكي»، يعيش الناس أسرى اقتصاد أخلاقي لا يشجع النمو الاقتصادي؛ ومن ثَمَّ كان تجميع الثروة منافيًا للطبيعة، وهدفًا للحسد والقيل والقال. فالعامل يتساءل في نفسه: «أنا أعمل بجد مثل جاري بالضبط، لكنه صار أكثر مني ثراءً، فكيف كان هذا؟» كان من الممكن تبرير هذا على أساس أن الجار ربما اكتشف موردًا من الموارد — ككنز مدفون مثلًا — وهي الرؤية التي تميز نظرية الاقتصاد الصفري. ولكن كان من الممكن أيضًا تبرير ثراء الجار بأنه استعان بالأعمال السحرية.

كان فوستر يدرك دور السحر والعرافة والتشخيص الطبي الشعبي في تفسير المحن في مجتمع الخير المحدود. وضرب غيره من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور والمؤرخين أمثلة في الماضي والحاضر من جميع أرجاء العالم. كانت أساطير الكنوز من بيرو إلى السويد تبدو مناسبة لهذا النموذج، لا سيما مع احتوائها على عنصر امتلاك المعرفة السحرية بوصفه إحدى وسائل العثور على الكنوز وتأمينها. وقد شرحت تفسيرات الخير المحدود أساس الكثير من الاتهامات بممارسة السحر، على رأسها كونه سببًا للمحن. ويعد المفهوم الفنلندي لما يُعرف باسم «أوني» (بمعنى الحظ أو النجاح) مثالًا جيدًا على هذا؛ فإذا ما حدث لسبب غامض أن انقطع اللبن في ضرع بقرةٍ ما، فهذا يعني أن «أوني» (حظ) مالكها قد قلَّ. وفي هذه الحالة، لا بد أن مالك بقرة أخرى قد زاد حظه من خلال اللجوء للسحر. وهذا قد يبعث على الحسد ويسفر عن اتهامات بممارسة السحر من أجل استعادة توازن «الحظ». وحتى إذا لم يصل الأمر إلى هذا الحد، فقد يأمل صاحب البقرة المنحوسة في أن ينقطع اللبن في ضرع بقرة أحد الجيران بحيث ترجح كفة «الحظ» لصالحه مجددًا. وبالمثل، كان عثور الفتاة على زوج جيد يتوقف على قلة «حظها» أو زيادته.

في بعض مجتمعات الخير المحدود، يظهر الحسد في صورة «العين الحاسدة». وبحسب هذا المفهوم، يستطيع أشخاص بعينهم بث النحس أو الأذى بمجرد النظر إلى أشخاص آخرين أو إلى أملاكهم، لكن هذا المفهوم ليس شائعًا كما كان يُعتقد في بعض الأحيان. لا شك أن له حضورًا قويًّا في مجتمعات حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى، لكن حضوره أقل قوة في سجلات مجتمعات أوروبا الغربية عن السحر. ورغم أن القدرة على بث السحر بنظرة العين تنسب للساحرات عادة، فإنها ليست بالضرورة حكرًا على أولئك المعروف عنهن ممارسة السحر. فمن يفعلون ذلك يفعلونه بدافع من الحسد والغَيرة، فلا يحققون فائدة مادية من ورائه، ولكن — كما تشير دراسة عن المجتمعات القروية في الجنوب الإيطالي — فإن خشية «العين الحاسدة» «جعلت الأشخاص والأسر يُحجمون عن التباهي بحسن الحظ أو الممتلكات المادية»؛ ومن ثَمَّ، ربما كان هذا سببًا في تقاعس الناس عن توليد الثروة.

وكما يحدث مع جميع النظريات الشاملة كهذه، لاقى مفهوم الخير المحدود من بعض الدارسين انتقادًا لاذعًا كما لقي إطراءً. لكن كما أوضح فوستر فإنه لم يدَّعِ أن نظريته تنطبق على جميع المجتمعات الريفية، وأشار إلى أن أمثلة على سلوكيات مجتمع «الخير المحدود» يمكن العثور عليها في «جميع» المجتمعات. ورغم أن النظرية لم تعد من النظريات السائدة كنموذج للتنمية الاقتصادية (أو عدمها)، فإنها لا تزال ذات قيمة باعتبارها أداة مفاهيمية لفهم بعض المعتقدات والممارسات السحرية لدى طائفة واسعة من الثقافات.

اقتراب عوالم السحر من أرض الوطن

كان دارسو الفولكلور في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يدركون جيدًا استمرار الإيمان بالسحر وممارسته بين الشعوب الأوروبية. وقد مشطوا المناطق الريفية كي يسجلوا البقايا التي تحدث عنها تايلور. وهكذا صنعوا سجلًّا قيِّمًا لمن سيأتي بعد ذلك من المؤرخين الاجتماعيين من أمثالي. هذه البقايا المفترضة للفكر البدائي كانت تلائم هواة دراسة الفولكلور والآثار، لكن علماء الأنثروبولوجيا نادرًا ما اعتبروها جديرة بالتحقيق الأنثروبولوجي الجاد على أرض الواقع. ولم تبدأ جذوة الهمة الأوروبية المتأصلة للسفر عبر البحار واستكشاف ثقافات السحر في الخفوت، إلا منذ خمسينيات القرن العشرين وما بعدها. لكن عددًا قليلًا من علماء الأنثروبولوجيا بدءوا يحولون أنظارهم مرة أخرى

إلى مجتمعات مجاورة، مدركين أن الإيمان «التقليدي» بالسحر وممارسته ليس مقتصرًا على الماضي أو على الثقافات الأخرى الأجنبية.

في أوائل خمسينيات القرن العشرين، وبعد إجراء دراسات ميدانية في شرق أفريقيا، أجرى عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية جوليان بيت ريفرز (١٩١٩–٢٠٠١) — الذي كان تلميذًا لإيفانز بريتشارد — دراسة مفصلة عن الحياة في إحدى قرى منطقة أندلوسيا. تضمَّن الكتاب الذي تمخضت عنه هذه الدراسة فصلًا عن «الأمور الخارقة للطبيعة» المتعلقة بدور ما يطلق عليه «سابياس» أو المرأة الحكيمة. وعلى المنوال نفسه، لم يكن السحر المحور الرئيسي لعمل ريتشارد وإيفا بلوم عندما أجريا دراسة ميدانية عن مفاهيم الصحة والحياة والموت في الريف اليوناني أوائل ستينيات القرن العشرين. لكن النهج الأنثروبولوجي الذي سلكاه بيَّن مدى ترسخ مفاهيم «السحر الطيب»، و«السحر الأسود»، و«الشعوذة» في الخبرة الدينية والطبية للفلاحين اليونانيين الذين خضعوا للدراسة؛ إذ كانت الإصابة بالأمراض تعزى إلى السحر والشياطين والجنيات وعفاريت الأموات والأشباح وأرواح الطبيعة. وكان الفلاحون يكافحون هذه البلايا بالاستعانة بطائفة متنوعة من المعالجين والنساء الحكيمات والسَّحَرة. وعلى غرار ماري دوجلاس، استكشف الزوجان محورية الدنس والطهارة للعلاج الشعائري. ولاحظا أيضًا كيف كان الكهنة جزءًا أصيلًا من هذه الثقافة السحرية للوقاية والتداوي، وهو ما يشير إلى أن الدين والسحر يعملان جنبًا إلى جنب.

طبَّق إرنستو دي مارتينو (١٩٠٨–١٩٦٥) في كتابه «الجنوب والسحر» (١٩٥٩) نُهُجًا أنثروبولوجية وسياسية وتحليلية نفسية على معنى السحر وسط الفلاحين الفقراء في منطقة الجنوب الإيطالي، التي يعتبرها مثقفو شمال إيطاليا منطقة بدائية وبعيدة عن الشمال على المستوى الثقافي. وقد حاول عملُه أن ينقذ ثقافة الجنوب من هذا التعالي والامتهان. فكان أحد المفاهيم الأساسية التي استخدمها لفهم السحر مفهوم «أزمة الوجود»؛ إذ أوضح أن في الحياة لحظات حاسمة يواجه فيها الأشخاص المستبعَدون من «الثقافة الرفيعة» العقلانية أزمة وجودية حول عدم وجود وفقدان أرواحهم، ومحو وجودهم من التاريخ. والسحر — باعتباره من الطقوس — دفع هذه الحالة إلى الصدارة ومكَّن الفقراء من التغلب على هذه الأزمات، وكذلك مواجهة مشاعر فقدان الشخصية والاغتراب؛ وبهذا المعنى، يعمل السحر بمثابة صمام للضغط النفسي.

كانت منطقة البحر الأبيض المتوسط — بما فيها من مجتمعات ريفية متناثرة ونائية ومؤمنة بتأثير العين الحاسدة — وجهةً مباشرة بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين

لإجراء الدراسات الميدانية؛ فقد كانت تمنحهم ما يرغبونه من بُعد عن العالم الصناعي الحضري الغربي. واليوم لا تزال إسبانيا وجنوب إيطاليا واليونان بؤرة تركيز الأبحاث حول الطب الشعبي. لكن الخطوة الكبرى تمثلت في استكشاف انتشار السحر التقليدي في أوساط المجتمعات الريفية في غرب أوروبا ووسطها؛ حيث يعيش الناس بثبات في عصر العلوم الذي أشار إليه فريزر. وقد كان خبراء الفولكلور والتربية ورجال الدين على دراية بـ «الرؤية العالمية السحرية» في الريف الدنماركي والألماني والسويسري والفرنسي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لكن علماء الأنثروبولوجيا تأخروا في ملاحظة ذلك. وحينما انتبهت قلة منهم إلى ذلك في ستينيات القرن العشرين، ساعدوا على رأب الفجوة القديمة الثقافية والجغرافية بين المجتمعات «البدائية» والمجتمعات «الحديثة». وعندئذٍ صار الأوروبيون يخضعون لنفس التحليل المفاهيمي، الذي كان يخضع له سكان جزر المحيط الهادي أو قبائل أفريقيا وأمريكا الجنوبية.

كانت الأكاديمية الفرنسية جين فافري سادا (مواليد ١٩٣٤) إحدى أوائل علماء الأنثروبولوجيا الذين ركزوا على تقليد السحر الباقي في أوروبا، على الأقل بمفهومه من حيث ممارسته والتحرر منه؛ ففي أواخر ستينيات القرن العشرين، ظلت قابعة لفترة في قرية في نورماندي السفلى في فرنسا، وانغمست في العالم الخاص باتهامات ممارسة السحر والتعاويذ وسط القرويين. ويستطيع المرء أن يجد بعض الموضوعات الأنثروبولوجية المألوفة في التحليل الذي قدَّمته سادا؛ فقد اعتبرت الاتهام بممارسة السحر وممارسة السحر المضاد سياقًا رمزيًّا يرتبط بامتلاك قوة فردية: «فالسحر عبارة عن كلمات منطوقة، لكن هذه الكلمات المنطوقة تشكل القوة، وليس المعرفة ولا المعلومات.» وقد صنفت القوة إلى نوعين: «القوة الحيوية» التي يملكها أي شخص (وتشمل الممتلكات والمنزل والأرض)، و«القوة السحرية» التي تستخدمها الساحرات للاستحواذ على «القوة الحيوية». لكن الأمر غير المألوف هو أن سادا صارت جزءًا من هذا السياق، ووقعت ضحية لسحرٍ وتحوَّلت إلى زبونةٍ تطلب التحرر من السحر؛ ومن ثَمَّ خرجت عن إطار الدور المعتاد الذي يؤديه عالم الأنثروبولوجيا كمراقب محايد. لكنها في التحليل الذي أعدته لاحقًا، عادت إلى دورها الحقيقي وتبنَّت النظرة الأكاديمية القائمة على فهم تجربتها من منظور إطار أنثروبولوجي خارجي.

حطمت فافري سادا القالب الجامد؛ فتوجه العديد من طلاب الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الفرنسيين الآخرين صوب الريف الفرنسي خلال سبعينيات وثمانينيات القرن

العشرين، وكان يَبث في أنفسهم الطمأنينة أن المسافة التي تفصلهم عن منازلهم لا تتخطى مسير بضع ساعات بالسيارة. وقد ثبت أن النتائج التي توصلوا إليها ذات قيمة كبيرة بالنسبة للمؤرخين الذين كانوا يحاولون تجميع أدلة حول استمرار وجود السحر في أوروبا ما بعد عصر التنوير. في نفس الوقت تقريبًا، كشفت دارسة الفولكلور إنجا شوك أن السحر لا يزال حيًّا، بل ونشطًا في جنوب غرب ألمانيا، وقال عالم الاجتماع هانز سيبالد بأن السحر في المجتمعات الزراعية لسويسرا الفرانكونية (منطقة تقع وسط ألمانيا) — حيث ترعرع هو — لا يزال يخدم غرضًا وظيفيًّا بارزًا في تنظيم الصراعات الجماعية، لكنه يرى أن وظيفته آخذة في التآكل بفعل التغير الاجتماعي وانتشار «الموضوعية العلمية».

هوامش

(1) © Mary Evans Picture Library.

(2) © Wellcome Library, London.

الفصل الثاني

وجهات نظر تاريخية

كما تبيَّن لنا من المقدمة والفصل السابق، لا سبيل لفهم السحر — باعتباره معتقدًا وممارسة — دون أن نعرف كيف شكَّل تعريفه وعمله التاريخ. لكننا بذلك بحاجة أيضًا لأن نعرف كيف كُتِب التاريخ. إن علماء الاجتماع الأوائل لم يتجاهلوا عمل المؤرخين، لكن التاريخ الذي كان عليهم أن يتعاملوا معه كان يشوبه التحيز الديني والثقافي، ويستند عمومًا إلى مصادر محدودة، فضلًا عن أنه منتفخ بنبرة التفوق الغربي. وحينما بدأ المؤرخون ينبشون السجلات ويتجردون من نظرة الاستعلاء المتفشية تجاه الماضي، انهارت الجُدُر النظرية التي كان علماء الاجتماع الأوائل قد بنَوْها للفصل بين الدين والسحر والعلم؛ انهيارًا مذهلًا.

تاريخ السحر

من أين أتى السحر؟ قبل ظهور علم الأنثروبولوجيا بوقتٍ طويل، ظل المثقفون يفكرون مليًّا في إجابة هذا السؤال. وغالبًا ما كانت الإجابة أنه أتى من الشرق، لكن ما مدى بُعد هذا الشرق الذي أتى منه السحر؟ يقدم لنا المفكر الروماني المناصر لمذهب الطبيعة بلينيوس الأكبر (٢٣–٧٩م) أول محاولة مدروسة لتصور تاريخ السحر؛ فقد ورد في كتابه «التاريخ الطبيعي» أنه كان هناك «إجماع عالمي على أن السحر بدأ في بلاد فارس بظهور زرادشت.» وبناءً على حسابات القرن الرابع قبل الميلاد التي أجراها عالم الرياضيات الإغريقي يودوكسوس والفيلسوف أرسطو، قدَّر بلينيوس أن زرادشت قد عاش قبل ستة آلاف عام من زمن أفلاطون الذي وُلد في القرن الخامس قبل الميلاد. لكن السحر لم يجد طريقه إلى الغرب إلا خلال الحملة الحربية الفاشلة التي شنها الملك الفارسي خشايارشا على الإغريق، وقد كان هذا عام ٤٨٠ قبل الميلاد. وكان هناك

ساحر يُدعى أوستانا — والذي اعتقد بلينيوس أنه أول من دوَّن السحر — يرافق خشايارشا «ونشر الوباء في العالم أينما حل خلال رحلتهما». وهكذا أصيب الإغريق — كما يذهب بلينيوس متحسرًا — باشتهاء السحر والجنون به. وذكر أن فيثاغورس وأفلاطون وإيمبيدوكليس وديموقريطوس ارتحلوا جميعًا إلى الشرق ليعرفوا المزيد عن السحر الذي نشره أوستانا ورفيقه المجوسي، اللذان اعتبرهما بلينيوس محتالَين وأحمقَين.

تميزت أعمال ديموقريطوس (٤٦٠–٣٧٠ق.م) بأنها الأكثر تأثيرًا في نشر منهج السحر الفارسي. ويُعزَى تركيز بلينيوس على ديموقريطوس — الذي اعتبره البعض «أبو العلم» — إلى أنه كان مقتنعًا بما نُسب زورًا لهذا الرجل من ممارسة أعمال السحر والخيمياء (السيمياء). وكان من بين أبرز النصوص «كيروميكتا» الذي شرح الخصائص السحرية للنباتات والأحجار والحيوانات. كان المؤلف الفعلي لهذا النص — على ما يبدو — مصريًّا نال تعليمه في اليونان ويدعى بولس الميندسي. عرَّف بلينيوس فيما كتبه عن تاريخ السحر فروعًا أكثر حداثة من السحر، أحدها تفرع من «موسى وينيس ويمبريس واليهود، لكنه كان حيًّا بعد زمن زرادشت بآلاف السنين». وظهر فرع آخر في قبرص.

حذا بعض الكُتَّاب المسيحيين الأوائل حذو الإغريق والرومان في رد أصول السحر إلى عالم البشر، وتحديدًا إلى زرادشت وأوستانا، لكنَّ ثَمَّةَ أسماءً أخرى كانت بارزة، منها ملكان مصريان ساحران اسمهما نخت أنبو وبختانيس. لكن لما كان تاريخ السحر مغمورًا بالكامل في «رؤية عالمية» مسيحية، كان لا بد أن يحتويَ العهد القديم نسبة السحر إلى أصول ومواقع جغرافية. ظهر السرد الرئيسي في أدب مؤثر وملفق، مثل الرسالة الإكليمندية الزائفة التي تنسب للأب كليمنت أسقف روما، والتي انتشرت خلال القرن الرابع الميلادي. تقول الرسالة إن شياطينَ هي التي علَّمت البشر السحر، ويتوافق هذا مع تراث يهودي ورد في جزء من «سفر أخنوخ» يحمل اسم «الملائكة الساهرون» الذي ربما يعود تاريخه إلى القرن الثالث قبل الميلاد؛ إذ يذكر هذا الكتاب أن شياطين هبطت من عند الرب مدفوعة بدوافع الفسق التي جعلتها تتمرد وتهبط إلى الأرض لتتزوج من بنات البشر، وأنجبت عمالقة، وقد لقنت تلك الشياطين رفيقاتها الإناث السحر وعلم الأعشاب بينما كانت تستمع بحريتها.

كان تركيز المسيحية منصبًّا بشدة على انتقال السحر عبر سلسلة من الذكور؛ إذ ورد في «إقرارات» الرسالة الإكليمندية الزائفة أن حام بن نوح كان أول من مارس هذا الفن الشيطاني الفاسق الجديد، وقد ظل علمه بالسحر باقيًا بعد «الطوفان العظيم»

ووصل إلى مصرايم ابنه، ومن ابنه إلى ذريته من المصريين والفرس والبابليين. وهكذا شُبِّه مصرايم بزرادشت (وإن كانت مصادر أخرى تذكر أن حام هو نفسه زرادشت). لكن إبيفانيوس — أحد آباء الكنيسة في القرن الرابع — كان يعتقد أن السحر ظهر قبل حام واختار أن ينسبه لجاريد ابن الجيل الخامس من ذرية آدم. يعد النمرود أيضًا شخصية بارزة في هذه الحكايات التاريخية الأولى عن السحر؛ إذ يقول العهد القديم إنه حفيد حام، وإنه عاش بالقرب من المراكز الحضرية الهامة في بابل وأوروك (الوركاء). وقد اكتسب شهرة أسطورية كصياد بارع وثائر في وجه الرب. يقول إبيفانيوس إن النمرود وضع أسس علم السحر، وتروي «الإقرارات» كيف تلقى علمه بالسحر في لمح البصر من أعلى، من السماء. وكان بعض الكُتَّاب الأوائل أيضًا يعتبرون أن النمرود هو نفسه زرادشت. وبصرف النظر عن السلالة التي انحدر منها، كانت الرؤية المسيحية اليهودية تذهب إلى أن السحر أنتجه البابليون أو الفرس أو المصريون، الذين تعلم موسى منهم حيلة أو اثنتين.

أضاف العهد الجديد شخصيات جديدة إلى قصة بداية انتقال السحر؛ إذ يظهر سيمون المجوسي أولًا في العهد الجديد في سفر أعمال الرسل، الذي يصفه بأنه رجل سامري «كان قد مارس السحر في المدينة من قبل». ويروي لنا السفر قصة تعميده، وعتاب بيتر إياه لأنه عرض المال مقابل الحصول على سر الشفاء من خلال الروح القدس بحيث يشفي من يضع يده عليه. ليست هناك تفاصيل أخرى أكثر من ذلك، لكن تحوُّل سيمون إلى مجوسي وساحر بارع وأب لكل البدع أوردتْه نصوص كُتبَت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وتزعم إحدى مخطوطات القرن الرابع الميلادي — على سبيل المثال — أن سيمون تُوُفِّيَ بعد محاولته الطيران. ظلت الأسطورة تخضع للإضافة والمبالغة والتحريف على مر القرون الثمانية عشر اللاحقة.

خلال العصور الوسطى، برز سليمان المذكور في الكتاب المقدس — والذي طالما استُخدم اسمه في ممارسة السحر — في الصدارة على افتراض أنه أصل السحر أو الحكمة، اعتمادًا على وجهات النظر المعاصرة المختلفة في هذا الصدد؛ فقد صيغت كتب السحر التي تدَّعي أنها تحوي تفاصيل بشأن طقوسه والسحر الذي استخدمه لإخضاع الجان وتحقيق التنوير الروحي. ثَمَّةَ رمز أسطوري آخر من رموز السحر هو هرمس طريسميجيسطيس — الاسم الذي ظل حيًّا في هذا المجال لعدة قرون — الذي قيل عنه إنه ألَّف آلاف الكتب في العلم والغيبيات أو «الفنون الغامضة». فلما كان هرمس شخصية

متعددة الهويات باعتباره إلهًا وبشرًا، ومزيجًا توفيقيًّا من الإله المصري تحوت والإله اليوناني هرمس، أصبح شخصية بارزة في تراث السحر إبَّان عصر النهضة في القرن الخامس عشر، لا سيما عقب العثور على مخطوطات عن الفلسفة الغيبية زُعم أنه مؤلفها وتُرجمت إلى اللاتينية.

في محاضرة أُلقيت بإحدى الجامعات في عام ١٦٣٦، طرح شخص يُدعى سايمون رافنزبرج السؤال البلاغي التالي: «هل يمكن تقديم معلومات حاسمة بشأن أول مصدر للسحر، أعني أين نشأ ومتى كان ذلك … إلخ؟» ثم أجاب: «لا، لا يمكن.» وأردف أنه ثَمَّةَ أمر واحد فقط يقينيٌّ، وهو أن السحر «وُلد مع الوثنية، وكأنهما خرجا من نفس الرحم.» باختصار؛ لقد كان السحر اختراع الشياطين. لكن هذه الآراء اليقينية تعرضت للتشكيك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حينما بات السحر نفسه يحظى بالدفاع أو — على الأقل — بات تاريخه يخضع للمراجعة.

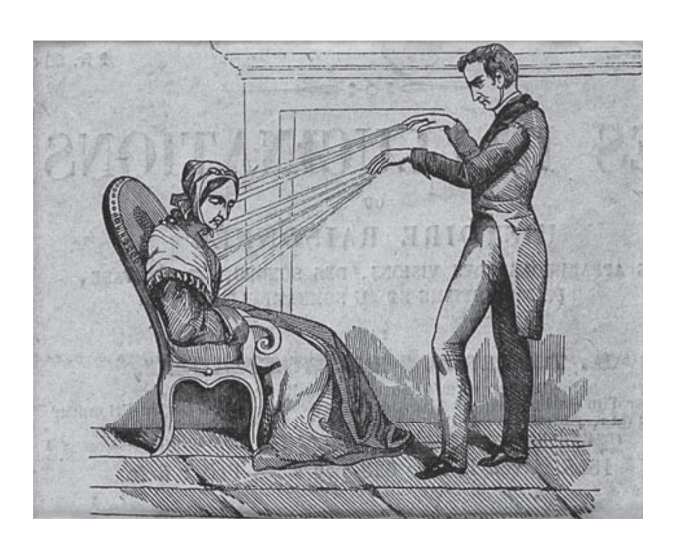
في عام ١٦٢٥، ألَّف أمين المكتبة والطبيب الفرنسي جابرييل نودي (١٦٠٠–١٦٥٣) كتابًا بعنوان «اعتذار لكل الحكماء الذين اتُّهموا زورًا بممارسة السحر» تُرجم إلى الإنجليزية عام ١٦٥٧ تحت عنوان «تاريخ السحر». وكان نودي يهدف لتبرئة شخصيات مثل: زرادشت، وسقراط، وفيثاغورس، وفيرجيل، وعالم القرون الوسطى روجر بيكون، مما وصموا به من شائعات كاذبة واتهامات على مدار قرون. وإبَّان ذلك، أضفى تألقًا إيجابيًّا على السحر نفسه. وقال إن هؤلاء الرجال العظام في مجالَي الفنون والعلم — وغيرهم — طالتهم الشبهات بسبب «انخراطهم في السياسة وتعلُّم العلوم الجديدة والرياضيات، وبسبب معلومات من كتب ملفقة وملاحظات خرافية، وهرطقة وحقد ومنافسة، وجهل وسرعة تصديق من جانب القراء، وافتقار الحصافة ومَلَكة التمييز من جانب الكُتَّاب». ميَّز نودي بين السحر المشروع وغير المشروع، وقال إن السحر المشروع يشمل السحر الإلهي؛ أي: النبوءات والمعجزات والتكلم بالألسنة. ثم هناك السحر «العلوي» الذي يتحقق أثره بالتواصل مع الملائكة، وهذه الأنواع من السحر فاقت القوى البشرية ومصدرها هو الرب. وكان يتقبل السحر الطبيعي — أو قدرة الفيلسوف على فهم الخصائص الغامضة — الذي «صار رائجًا» على يدَي زرادشت وسالموكسيس، الذي هو بشر إله من تراقيا مثل: طريسميجيسطيس. أما نوع السحر الوحيد الذي أدانه نودي فهو سحر «الشعوذة» أو السحر الشيطاني؛ إذ يقول: «لا ينبغي للمرء أن يتصور أن هذا السحر المؤذيَ والمحرم كُتب بيد أي كائن إلا إبليس.»

تبنَّى الخيميائي الويلزي توماس فون (١٦٢١–١٦٦٦) موقفًا مشابهًا في كتابه الذي نُشر تحت اسم مستعار بعنوان «العصور القديمة للسحر» (١٦٥٠). وقد فصَل فون بين أصول المشروع والمحرم، وقال: «ليس السحر سوى حكمة الخالق التي تودَع في المخلوق وتتكشف من خلاله»، و«ما من كلمة يمكن أن تكون فاعلة في السحر، ما لم تستمد فعاليتها من كلمة الله.» لطالما كان العالم في الماضي والحاضر حافلًا بالسحرة الدجالين والمشعوذين، لكنَّ السحرة القدماء الحقيقيين كانوا ملوكًا وأنبياء؛ ومن ثَمَّ — كما يذهب فون — بما أن الله هو أصل السحر، فليس للسحر نقطة بدء، وإنما نقطة كشف الله عندها السحر للبشر. وكما يشير عنوان كتاب فون — وكما اقترح آخرون قبله — فإنه يعتقد أن السحر كُشف لآدم وهو في الجنة قبل أن يهبط إلى الأرض. وهو يرى أن «السحر الملعون الشيطاني» ظهر بعد ذلك، وحدد — كما يليق ببروتستانتي ملتزم — فرعًا شيطانيًّا منه تمثل في طقوس التكريس وطرد الأرواح الشريرة التي تمارسها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

خلال القرن الثامن عشر، عملت ثلاثة مؤثرات أخرى على تشكيل مفهوم أصل السحر. أحد هذه المؤثرات تمثل في الماسونية، وهي عبارة عن مظلة تشمل مجموعة متنوعة من الأخويَّات العلمانية والسرية. وظهر الاهتمام بالممارسة السحرية واضحًا في جوانب الماسونية، لكن الافتتان بالرمزية القديمة كان قابعًا في قلبها. وقد تركز الجانب السري الغامض للماسونية في هندسة هيكل سليمان، وفي الأساطير التي نُسجت حول قصته. ازداد إلقاء الضوء على هذا الغموض بحلول نهاية القرن نتيجةً لتزايد الاهتمام بالآثار المصرية. وكذلك زاد مذهب «الكابالا» اليهودي — أو بتعبير أدق، الصيغ المسيحية منه التي نشأت في عصر النهضة — الاهتمام بالطقوس والرموز التي يمكن أن تكشف أسرار الحكمة القديمة. وهكذا، شكَّلت الماسونية — في بعض الأوساط المثقفة — دافعًا جديدًا لاستكشاف تاريخ السحر.

شهد القرن الثامن عشر تطورًا آخر وجَّه قصة السحر نحو اتجاه مختلف؛ إذ ازدهر الاهتمام الأوروبي بثقافة الهند وتاريخها على خلفية نجاح شركة «الهند الشرقية» وزيادة قوة السيطرة البريطانية على القارة. وقد نال هذا التوجه تشجيع وارن هاستينجز (١٧٣٢–١٨١٨)، أول حاكم بريطاني عام للهند، وشرع الباحثون لأول مرة في ترجمة النصوص الهندية السنسكريتية القديمة إلى الإنجليزية؛ وبذلك فتحوا عالمًا جديدًا من عوالم المعرفة الدينية والسحرية أمام جمهور المثقفين في بريطانيا. ثم حذا حذوهم علماء فقه اللغة والمستشرقون الألمان والفرنسيون.

شهد أواخر القرن الثامن عشر أيضًا ما بدا أنه طفرة علمية عظيمة بشَّرت بإجابة السؤال عن أصل السحر باعتباره «تأثيرًا»؛ فقد افترض الطبيب فرانز أنطوان ميسمر (١٧٣٤–١٨١٥) — من فيينا — أنه يوجد داخل جسم الإنسان سائل مغناطيسي غير مرئي يمكن توجيهه للتأثير على أجسام أخرى. واستخدم هو وأتباعه ما يُعرف باسم «المغناطيسية الحيوانية» لعلاج المرضى عن طريق إزالة العوائق من مجرى السائل، إما من خلال قوة الإرادة أو الاتصال الجسدي. ثم اعتمد آخرون المفهوم الرئيسي لهذه العملية فعدلوه وطوروا فيه بعدة طرق. والتنويم المغناطيسي له أصله العلمي في المغناطيسية الحيوانية على سبيل المثال. وفي ألمانيا كان لطلبة المغناطيسية الحيوانية طابع غامض قوي. وقد قدمت الطبيعة الشاملة المفترضة لهذا السائل المغناطيسي تفسيرًا لحالات النشوة التي تميز الانجذاب الديني والاتصالات بعالم الأرواح، وبعض القوى غير الاحتيالية التي نُسبت للسحرة على مر التاريخ.



شكل ٢-١: منوِّم مغناطيسي يوجه قواه المغناطيسية نحو امرأة تستجيب بتشنجات.[1]

كان أستاذ الفيسيولوجيا جوزيف إنموزر (١٧٨٧–١٨٥٤) أحد المحققين الألمان الذين تأثروا بكل التطورات التي ذكرناها سابقًا. وقد نشر كتابه «تاريخ المغناطيسية

الحيوانية» (١٨٤٤) باللغة الإنجليزية عام ١٨٥٤ تحت عنوان «تاريخ السحر». كان هذا العمل المكون من مجلدين قد ترجمه العالم الروحاني ويليام هويت وابنه أثناء رحلة إلى أستراليا عام ١٨٥٢؛ «عندما لم تكن إنجلترا قد سمعت شيئًا يُذكر عن وجود الروحانية الأمريكية، ولم نكن نحن نحلم بأن يكون لها وجود». توصل إنموزر — خلال استقصائه للأدب الكلاسيكي، وأدب عصر النهضة عن تاريخ السحر — إلى استنتاج جديد اعتمادًا على درايته بالديانات والأساطير الآسيوية؛ إذ خلص إلى أن أصل السحر لم يكن في بلاد فارس أو مصر أو وسط اليهود، وإنما أبعد من ذلك في أقصى الشرق، وأن السحر «بمعناه الحقيقي والأصلي» باعتباره اتصالًا بعالم الأرواح ودراسة للطبيعة، وباعتباره «هبة استثنائية وفطرية في النفس البشرية»؛ قد نشأ في آسيا.

كان إنموزر قد استمد أدلته من ترجمات النصوص الدينية السنسكريتية الهندية القديمة مثل: «قانون مانو» — الذي يعود تاريخه إلى نحو ألفَي عام أو يزيد — وكتاب «الفيدا»، فضلًا عن مجلدات أخرى مقدسة ذات صلة، مثل: نصوص «الزندافيستا» الزرادشتية، ونصوص أخرى صينية. ووفقًا لإنموزر، فإن السحر بحلول زمن زرادشت كان قد أصابه الفساد وأُسيء استخدامه، وتفرع إلى نوعيه الأبيض والأسود. وذهب إلى أن «تعاليم سحرة مصر والإسكندرية والعصور الوسطى التي ظهرت لاحقًا تأسست على رؤى العصور القديمة الشرقية واليهودية والإغريقية، ولم تتغير وتتنوع إلا لكي تناسب عصرها.» لكن دورية «وستمنستر ريفيو» رفضت كتاب إنموزر رفضًا حمل طابعًا هجوميًّا شرسًا:

> إننا نشعر أنه من قبيل التساهل والتمادي أن نمنح أي مكانة في الحقل العلمي — ولو كانت على هامشه — لكتاب إنموزر «تاريخ السحر». فهكذا موضوع — تناوله مفكر علمي كُفُؤ تناولًا مناسبًا — ربما يكون مثارًا خصبًا للتعليقات، لكننا لا يسعنا إلا أن نأسف لأن تخمينات الدكتور إنموزر الساذجة والجنونية لم تعد قابعة في عتمة اللغة البدائية.

لكن هذا الكتاب كان — في نظر الكثيرين — مصدرًا لقدر كبير من الإلهام والمعرفة، وظل مرجعًا لعلماء نفس ومؤرخين وعلماء أنثروبولوجيا ومشعوذين، ومثيرًا لفضول شخصيات بارزة في مجال الأدب مثل: تشارلز ديكنز، وإليزابيث جاسكل.

وبينما نال كتاب إنموزر تقديرًا ثقافيًّا واسع النطاق، تحوَّل كتاب آخر صدر في القرن التاسع عشر يحمل أيضًا عنوان «تاريخ السحر» من تأليف الساحر الفرنسي

ألفونس لويس كونستان (١٨١٠–١٨٧٥) — والمشهور باسم إليفاس ليفي — إلى أحد أحجار الأساس التي أسست لعلم دراسة القوى الخارقة المعاصر. وقد كرر ليفي في كتابه «تاريخ السحر» الذي نُشر عام ١٨٦٠ الروايةَ التقليدية المألوفة عن أصل السحر التي وردت في الكتاب المقدس، لكن مع إجراء تعديلات طفيفة؛ فالسحر بحسب هذا الكتاب هو «العلم الغيبي الخارق، والعلم المطلق» الذي تمتع به إبراهيم وكونفوشيوس وزرادشت، والذي نقشه على الحجر أخنوخ وهرمس طريسميجيسطيس. لكن ليفي لم يستطِعْ تجاهل النصوص الدينية السحرية السنسكريتية القديمة التي باتت في المتناول. ولما كان ليفي مقتنعًا بأن من أنشأ الهند هم ذرية قابيل الذي وردت رواية نفيه في الكتاب المقدس، اعتقد بأن هذا البلد هو موطن السحر الأسود «الشعوذة» وممارسي الدجل المؤذِين. والهند موطن لكل المذاهب الوثنية، وأصل السحر الزائف الموصوف بـ «ألف عاهة، والذي يرهب العقول الحصيفة، والباعث على اللعنة من أي كنيسة واعية».

يمثل ليفي — الذي استلهم رؤيته من مذهب الكابالا والمذهب الكاثوليكي الذي يعتنقه هو شخصيًّا — رافدًا رئيسيًّا من روافد علم دراسة القوى الخارقة المعاصر الذي جعل من التبصر السحري تراثًا مسيحيًّا يهوديًّا غربيًّا. وثَمَّةَ رافد آخر في الشرق، وقد نال التأييد الأكبر من الحركة الثيوصوفية التي أسستها الوسيطة الروحانية هيلينا بيتروفنا بلافاتسكي (١٨٣١–١٨٩١). كانت بلافاتسكي قد جابت العالم سعيًا وراء المعرفة الروحانية، وتلمَّست سبيلها عبر مختلِف فروع التراث الصوفي؛ فتوصلت إلى أن أصل كل الحكمة القديمة يكمن في الهند والتبت. تجسد هذا من خلال الحكماء أو القديسين «المهاتما» الغامضين، باعتبارهم بشرًا ارتقَوْا إلى مرتبة روحانية أسمى، وهؤلاء ادَّعت بلافاتسكي بأنها تستمد منهم قوًى روحانية. وكانت تعتقد بأن الهند هي مهد العرق المصري. ولم يكن من المستغرب أن نجد أن بلافاتسكي قد اعتمدت في فهمها لتاريخ السحر اعتمادًا كبيرًا على الترجمة الإنجليزية لكتاب إنموزر، وهو الأمر الذي لا شك في أنه صاغ مفهومها عن المعرفة الغيبية الممتدة من الشرق إلى الغرب. وقد حررت إحدى أتباعها الأوائل — واسمها إيما هاردينج بريتن (١٨٢٣–١٨٩٩) الوسيطة الروحانية الأمريكية بريطانية المولد — كتابًا عنوانه «فن السحر: أو الروحانية الدنيوية ودون الدنيوية وفوق الدنيوية»، تناول موضوع التوجه إلى أقصى الشرق بحثًا عن أصل السحر، وجاء فيه: «لا يوجد كثير من أمم الشرق تفُوق في اهتمامها بالسحر الأمة الصينية؛ الشعب الذي يشكل تراثه لغزًا تاريخيًّا، وينازع حتى الهند في عراقة الأصل.»

مع أن جميع محاولات التأريخ المنشورة عن السحر تهتم تقريبًا بأوروبا والعالم القديم، ثَمَّةَ حضارات أخرى كثيرة في جميع أنحاء العالم لها تاريخها السحري أيضًا، وإن كان لم يَنَلْ سوى نصيب قليل من المؤلفات التي كُتبت عنه. في الكثير من المجتمعات، يجري التعبير عن هذا التاريخ شفويًّا من خلال الأسطورة والخرافة؛ فسكان جزر تروبرياند — مثلًا — الذين درسهم مالينوفسكي كان لديهم تفسيران أسطوريان، أحدهما أن أول من أوجد السحر هي أرواح الأسلاف التي تستقر في عالم سفلي تنبع منه الحياة كلها. وثَمَّةَ أسطورة أخرى تفسر كيف قُدم السحر للناس أولًا من خلال الشخصية البطولية «تودافا»، الذي خلق بعض الجزر بأن ألقى الحجارة في البحر، والذي وهب البشر نعمة الزراعة. وقد ورد في دراسة قديمة — كان عالم الأنثروبولوجيا الهاوي لويس فوري قد أجراها عن البوشمن الذين يعيشون في صحراء كالهاري — أن هؤلاء الناس آمنوا بأن السحر مستمَد من روح شريرة تُدعى «جاوا»، التي تستقبل أرواح أولئك الذين يموتون «ميتة شنيعة». ساوى لويس فوري بين «جاوا» وإبليس، الأمر الذي يثير مجددًا مسألة الوعي بأن الرغبة في إيجاد أوجه تشابه بين تلك الحضارات وتاريخ المسيحية الغربي، قد تؤدي إلى تشويه معتقدات الثقافات الأخرى أو سوء تمثيلها.

بين العلم والهرطقة

كانت الأشكال المختلفة من «السحر» تصحبها سمعة سيئة في أوساط المجتمع اليوناني الروماني القديم، وكانت غالبًا ما تندرج تحت عنوان «الخرافة» الفضفاض. وهكذا كان السحر يُعرَف باحتوائه طقوسًا غريبة، وغالبًا ما تكون النية من ورائه إلحاق الأذى، وبارتباطه بالتسميم والإفساد، وبأنه يُمارَس من أجل التربُّح المشين. لم يكن السحر منفصلًا عن الدين، وإنما يمكن القول بأن السحر كان تعبيرًا بغيضًا ومرفوضًا عن الدين، والمقصود بالدين هنا هو دين الآخر كما ناقشنا في الفصل الأول. وحينما شرعت الكنيسة في سعيها لتحويل سكان العالم المعروف إلى المسيحية، استولت على لغة القدماء وتعريفاتهم كي ترسم حدودًا واضحة تفصل بين الدين الطيب والدين الخبيث. وإبَّان ذلك، رُسمت أبرز الخطوط لتفصل بين الدين والسحر في السجلات التاريخية.

كانت الكنيسة حاسمة في اعتبارها السحر مرادفًا للوثنية، التي يقصد بها أي دين آخر غير المسيحية واليهودية. وقد أعاد أمثال القديس أغسطينوس (٣٥٤–٤٣٠) أسقف هيبو تعريف السحر بأنه شيطاني؛ ومن ثَمَّ، لم تكن الآلهة والأرواح التي عبدها غير

المسيحيين في الماضي والحاضر سوى عفاريت وشياطين. ووفقًا لهذا المنظور، فإن الجحيم هو موطن السحر. فالبشر ما كانوا ليفلحوا في السحر من دون عون الشياطين، وحتى في حال نجاحهم فإن آثار هذا السحر لن تزيد عن كونها أوهامًا لا أساس لها، وادِّعاءات تنطق بلسان الخرافة. وكانت مهمة المسيحية أن تمحوَ وجود السحر من العالم، أما السحر في حد ذاته فلم يكن يشكل لها تهديدًا جوهريًّا. لكن هذا الموقف شهد تغيرًا منذ القرن الثاني عشر تقريبًا.

كان الازدهار الذي شهدته الحركة العلمية والصوفية على يد اليهود والمسلمين في إسبانيا وجنوب شرق أوروبا أحد أسباب الاهتمام الثقافي بالسحر في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى؛ فإن الثقافتَين الإسلامية واليهودية قد حافظتا على المؤلفات الفلسفية والطبية القديمة التي أضاعتها أوروبا، وطورتا نظرياتهما الإبداعية الخاصة بشأن نظام الكون. وفي تلك المرحلة، تَشارك المسيحيون واليهود والمسلمون مزيج حكمتهم في واحد من فصول الاستكشاف المشترك البالغ الندرة على مر التاريخ. في نظرهم، لم يكن السحر الشعبي الشائع يعدو كونه هراءً خرافيًّا، لكن أرشيف مؤلفات السحر ربما يحوي معرفة تكشف عن القوى الغيبية أو الخفية التي شكلت الوجود. كان الهدف هو الفصل بين نوعَي السحر الطبيعي والشيطاني، والمقدس والدنس، والنافع والضار، ومعرفة نوعه الذي يؤتي تأثيرًا وتحديد السبب في ذلك؛ ففي مجال السحر «الطبيعي» مثلًا، رأَوْا أن فائدة الخيمياء والتنجيم جديرة بالدراسة والتحقيق الدقيق، وقد امتد هذا الفضول المعرفي إلى الطب في شكل البحث في القوى الخفية لدى النباتات والحيوانات والأحجار الكريمة.

وتوضح آراء روجر بيكون — العالم واللاهوتي الذي ظهر في القرن الثالث عشر — الصعوبات التي كان علماء العصور الوسطى يواجهونها في فصل السحر عن العلم والدين؛ فقد كان بيكون يرى العلم سلاحًا في وجه زيف السحر و«بطلانه»، لكنه لم يتمكن في نهاية المطاف من وضع حدٍّ فاصل بينهما. وكان يتقبل أن هناك أنواعًا محددة من الأعشاب والأحجار والمعادن لها قوًى «تكاد تكون إعجازية»، وأن بعض التعاويذ اللفظية ربما تؤتي مفعولًا من خلال قوتَي الفكر والروح، وأن النجوم قد تؤثر في عقول الناس وأجسامهم. باختصار؛ كان يتقبل — دون أن يصرِّح بذلك مباشرة — فكرة أن السحر الطبيعي يعمل بوصفه قوةً غيبية.

وقد تولى المؤرخ الأمريكي لين ثورندايك (١٨٨٢–١٩٦٥) ريادة عملية إعادة تقييم سحر القرون الوسطى؛ إذ كتب في الجزء الأول من المجلدات الثمانية لكتابه «تاريخ السحر والعلم التجريبي» يقول:

> أرى أن السحر والعلم التجريبي ارتبطا ببعضهما في تطورهما، وأن السحرة ربما كانوا أول من أجرى التجارب، وأن تاريخَي السحر والعلم التجريبي يمكن فهمهما على نحو أفضل بدراستهما معًا.

وفي حين أنه أقرَّ بأن هذه العلاقة تمتد لتضرب بجذورها في زمن الحضارات القديمة، كان تركيزه منصبًّا بدرجة كبيرة على القرنين الثاني عشر والثالث عشر باعتبارهما فترة تكوينية في تطور العلم الحديث. ورغم تأثره بعلماء الأنثروبولوجيا الأوائل، فإن ما أثبته ثورندايك ساعد على تقويض نموذج فريزر التطوري من خلال توضيحه كيف كان السحر والدين والعلم متشابكات في التطور الفكري، كما يتجسد ذلك في باحثي القرون الوسطى وعصر النهضة. أو كما قال مؤرخ بارز آخر لسحر العصور الوسطى وهو ريتشارد كياكيفر: «إن السحر هو نقطة تقاطع يلتقي عندها الدين بالعلم.»

من نتائج هذه الفترة في العصور الوسطى وعصر النهضة التي اتسمت بالاستكشاف الغيبي؛ زيادة القوة التي ينسبها رجال الدين للشياطين. وهذا بدوره غذى مخاوف متزايدة إزاء التهديد الذي يشكله إبليس بالنسبة للمسيحية. فإذا كان السحر الطبيعي علمًا غيبيًّا، فإن السحر الشيطاني هرطقة؛ وهكذا، لم يَعُد السحر تعبيرًا عن الوثنية، وإنما انحراف عن المسيحية؛ فبدأت الكنيسة تحقق في أنشطة من يمارسون — حقيقةً أو زعمًا — السحر الشيطاني، أو مستحضري الأرواح كما كان يطلق عليهم عادة. كان هذا هو سحر استحضار الأرواح والمناشدات القائم على الطقوس المسيحية، والذي انتشر في أوساط النخبة المتعلمة في أديرة أوروبا وجامعاتها عن طريق الكتب وكتب السحر. ومع ازدياد السحرة الذين تكشفهم الكنيسة، وازدياد عدد كتب السحر التي يعثر عليها محققوها ويحرقونها، ازداد اقتناعهم بأن السحر الشيطاني — وربما كل أنواع السحر — جزء من مؤامرة شيطانية مستفحلة. خلال القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، اتسع نطاق التخوف من الطبيعة الشيطانية للسحر ليشمل أيضًا «خرافات» عامة الشعب، الأمر الذي مهَّد الطريق لعصر محاكمات الساحرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

كانت القوانين التي تحارب العرافة والشعوذة التي وُضعت في جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأول من القرن السادس عشر؛ تحارب أيضًا السحر بوجه عام، وهذه حقيقة غالبًا ما تضيع نتيجة لانشغال المؤرخين بمحاكمات الساحرات؛ فقد حدد قانون إنجليزي صدر عام ١٥٤٢ عقوبات لطائفة من أنشطة السحر، التي كان من بينها البحث عن الكنوز وكشف مرتكبي السرقات، في حين حظر القانون الاسكتلندي لعام ١٥٦٣ «استخدام العرافين والمشعوذين ومستحضري الأرواح». في اسكتلندا، كانت عقوبة الإعدام تتهدد كل من يمارس السحر، لكن القوانين في أماكن أخرى — كقانون كارولينا لعام ١٥٣٢ للإمبراطورية الرومانية المقدسة، والقانون الدنماركي لعام ١٦١٧ — حددت عقوبات أخف على ممارسة السحر «النافع». بعبارة أخرى، كان السحر يُعَدُّ نافعًا بالنسبة لعامة الناس المضلَّلين، لكن يجب قمعه باعتباره شيطانيًّا مطلقًا. وفي حين كانت السلطتان العلمانية والإكليريكية تضعان حدًّا فاصلًا بين السحر والدين، وتشنان حملة لإبادة الأول من أجل الحفاظ على الثاني، ظل بعض الأشخاص — مثل توماس فون — يسوقون أسبابًا لتوضيح الدور المقدس للسحر.

لم يَنْءَ الوسط العلمي برُمته عن عالم السحر رغم وصمه بالشيطنة من جانب اللاهوتيين، وظلت الفلسفة الغيبية التي تأسست على الأفلاطونية المحدثة — رؤية للعالم نشأت في أواخر العصر الروماني كانت تعتقد بوجود ترابط روحي بين كل شيء في الكون — قوة فكرية مؤثرة. كان هذا في جزء منه يرجع إلى أن السحر ظل يقدم ميادين جديدة في التحقيق العلمي، وفي جزء آخر يرجع إلى أن الكفر بالسحر — أو بشكله الشيطاني على الأقل — كان من شأنه أن يبعث على الاتهام بالإلحاد. وقد كان إسهام السحر في «الثورة العلمية» في القرن السابع عشر محل جدال كبير؛ فبينما رأى معسكر من المؤرخين أن الثورة العلمية حدثت نتيجة لإنكار السحر، قال آخرون بأن التجريب السحري جزء لا يتجزأ من عملية إنتاج جيل جديد من المبادئ العلمية الجديدة غير السحرية في نهاية المطاف. وهذا المسار الأخير يربط خيوط المساعي الفكرية لسحرة عصر النهضة الذين أعادوا فحص ما أورثه القدماء من حكمة، مثل مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣–١٤٩٩) — فيلسوف الأفلاطونية المحدثة واسع الاتصال بالمفكرين العاملين في ميادين مشابهة — وكورنيليوس أجريبا (١٤٨٦–١٥٣٥) فيلسوف الغيبية الألماني، مرورًا بكتابات شخصيات القرن السادس عشر المؤثرة مثل عالم الرياضيات والفلكي جوردانو برونو (١٥٤٨–١٦٠٠) الذي أُعدم حرقًا، وبأنشطة

الساحر الإليزابيثي جون دي (١٥٢٧–١٦٠٨)، ووصولًا إلى عمالقة العلم الحديث مثل إسحاق نيوتن (١٦٤٢–١٧٢٧). وقد ألهم السعي في مجال السحر الطبيعي — لا سيما الكيمياء القديمة، التي أفرد لها نيوتن وقتًا ليس بالقليل — التحقيق التجريبي للعالم، وهو الأمر الذي تمخض عن قفزات نظرية نقلت البشر للعصر الجديد للعلم.

على المستوى الشعبي، ظلت المعرفة العلمية تعادل المقدرة السحرية، وقد ظهر هذا في أوضح صوره في علم الرياضيات؛ فقد وضع عالم الرياضيات جون ويلكنز (١٦١٤–١٦٧٢) — أحد مؤسسي «الجمعية الملكية» — لكتابه عن «الفنون الميكانيكية» عنوان «السحر الرياضي»، «في إشارة للرؤية الشعبية، التي عادة ما تنسب كل العمليات الغريبة لقوى السحر».

إن السرد التاريخي الذي تشوبه نبرة الانتصار للعرافة — والذي كُتب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مصورًا محاكمات الساحرات على أنها نتاج فكر العصور الوسطى غير العقلاني وغير العلمي، ونهاية هذه المحاكمات على أنها نتاج اندلاع ثورة علمية حديثة — كان مضللًا في فهمه لتلك الفترة وساذجًا في مناصرته للنماذج التطورية للتقدم. وكما أشار المؤرخ ستيوارت كلارك، فإن نظريات الإيمان بالشياطين — والتي دعمت اضطهاد الساحرات — كانت تتمتع بمكانة علمية إلى جانب مكانتها اللاهوتية. بالإضافة إلى ذلك، من الصعوبة بمكان التوصل إلى علاقات سببية مباشرة بين التطورات في ميدان المادية العلمية والشكوكية الشعبية أو القضائية في السحر. صحيح أن السحر بحلول القرن الثامن عشر كان قد انفصل إلى حدٍّ كبير عن المساعي العلمية، لكن تطور العلم لم يؤدِّ إلى اختفاء السحر. والتشكك حيال السحر لم يكن يستند إلى أن العلم بات يقدم إجابات شافية عن كيفية عمل الكون؛ ومن ثَمَّ، لم ينتفِ وجود السحر — باعتباره ممارسة وفكرًا وقوة خلاقة — على الإطلاق من المجتمع الغربي الحديث.

هل زال الوهم؟

صك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤–١٩٢٠) في محاضرة ألقاها عام ١٩١٧ مصطلح «تحرر [العالم] من الوهم» أو «زوال السحر عن العالم». المصطلح الثاني قد يبدو غريبًا لكنه ترجمة أكثر دقة للكلمة الألمانية الأصلية Entzauberung التي استخدمها فيبر، لكن بما أن تعبير «التحرر من الوهم» بات قاعدة أدبية في الخطاب الأكاديمي، فسوف ألتزم باستخدام هذا المصطلح الذي عبر بإيجاز عن سرد فيبر

التاريخي لعملية الانتقال إلى الحداثة من خلال تخليص الدين من السحر. كان فيبر يعتبر السحر فنًّا عقيمًا، يَعِدُ البشر بنَيل السيطرة على العالم الطبيعي الذي تحكمه الأرواح، لكنه محكوم عليه بالفشل الدائم. ووضح فوارق بين الدين والسحر، لكنه كان يعي جيدًا أن هذه الفوارق ليست صُلبة ولا ثابتة، ولا تتماشى بالضرورة مع الأدلة التاريخية. وكان يعتقد أن أقدم أشكال الدين كانت سحرية بالأساس، وأن هناك جوانب من «الدين السحري» ظلت باقية عبر المراحل اللاحقة للفكر الإنساني، كما هو واضح مثلًا في حالة المذهب الكاثوليكي الروماني. حتى هذا الحد، لم يُضِفْ فيبر شيئًا جديدًا؛ فهو رغم كل شيء كان متأثرًا بنظريات علمَي الاجتماع والأنثروبولوجيا التي تحدثنا عنها في الفصل السابق. لكننا نعرض هنا أفكار فيبر لأنه كان يرى أن «مذهب البروتستانتية الزاهدة هو الوحيد الذي تخلص من السحر.»

فقد افترض فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (١٩٠٤) — الذي نُشر قبل سنوات من صكه مصطلح «التحرر من الوهم» — أن البروتستانتية شكَّلت نقطة تحوُّل في تطور المجتمع الغربي الحديث، وأن تأثيرها الذي يؤدي إلى التحرر من الوهم على نفسية الفرد والتنظيم المجتمعي يدعم العقلانية العلمية وأخلاقيات الرأسمالية. وكما أوضح لاحقًا، فإن العالم المتحرر من الوهم يعني أن «المرء يستطيع — من حيث المبدأ — أن يسيطر على كل الأمور بالحسابات ... وأنه لم يعد بحاجة للجوء إلى وسائل سحرية.» وهذا لم يكن يعني انتهاء الدين وإنكار المبدأ الإلهي، وإنما تحررًا غامضًا من عبودية الحياة المهمومة بالحفاظ على علاقتها بالقوى الخارقة.

وقد أثرت نظرية فيبر — التي ذهبت إلى أن «حركة الإصلاح الديني» حررت الدين من السحر وألهمت ظهور «العقلانية التقنية» — تأثيرًا كبيرًا على الطريقة التي فسَّر بها المؤرخون ارتقاء العلم وتوسع التجارة والتوجه نحو عصر التنوير في أوائل العصر الحديث. وقد عكس عنوان دراسة كيث توماس الكلاسيكية «الدين وتراجع السحر» (١٩٧١) وموضوعها الرئيسي — والتي تغطي التاريخ الإنجليزي في الفترة من العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر — مفهوم فيبر عن «تحرر العالم من الوهم»، لكن توماس أقر بأن «حركة الإصلاح الديني» روجت مخاوف بشأن السحر لم تقِل حدتها إلا بعد مرور قرنَين من الزمان خلال عصر التنوير؛ حيث كانت البروتستانتية مرحلة أساسية لكنها «انتقالية» على الطريق نحو مجتمع عقلاني حديث في إنجلترا.

ابتعد المؤرخون على مدار السنوات العشرين الماضية تقريبًا أكثر فأكثر عن أطروحة التحرر من الوهم، وفضحوا أساساتها بالغة الإشكالية، وقوضوا أيضًا أطروحة توماس

في هذا الصدد إلى حدٍّ ما؛ فأولًا: عناصر التحرر من الوهم يمكن العثور عليها في فترة ما قبل الإصلاح الديني، وثانيًا: إخفاقات الإصلاح الديني باتت الآن واضحة بقدر اتضاح نجاحاته، وهذا يُعزَى — جزئيًّا — إلى العمل الأرشيفي المفصل لسجلات محكمة الكنيسة؛ فقد بات واضحًا الآن أن السلطات البروتستانتية جاهدت لحمل الناس على التفكير باعتبارهم بروتستانتيين صالحين، ولإخماد التزام البعض بالنشاط الشعائري الكاثوليكي. وهذا ما يصفه بعض المؤرخين الآن بأنه «الإصلاح الطويل». يضاف إلى ذلك أن البروتستانتية، ربما اعتنقت عقيدة عقلانية ومستنيرة، لكنها في الوقت الذي كانت تحاول فيه أن تتخلص من العقيدة السحرية للكاثوليكية، كانت عقيدتها تعزز وتروج جوانب معينة من السحر. وهكذا، على سبيل المثال، فإن التركيز على امتلاك الفرد للكتاب المقدس، وتشجيع الحصول عليه، مهَّد الطريق لانتشار استخدامه استخدامات سحرية على نطاق واسع في بعض الثقافات الشعبية، وهذا ما سنعرض له في فصل لاحق. والمؤرخون الآن أكثر وعيًا أيضًا باستمرار «الرؤى العالمية السحرية» في المجتمعات الصناعية الحديثة في جميع أنحاء العالم، وعلى جميع المستويات الاجتماعية، وباتوا أقل استعدادًا لأنْ يقبلوا بصحة المفاهيم التطورية القديمة بشأن التقدم الاجتماعي والفكري تقبُّلًا تامًّا دون أي نقد.

هوامش

(1) © Wellcome Library, London.

الفصل الثالث

هل السحر محض وهم؟

لطالما تضمَّن التاريخ المدوَّن مشككين في حقيقة السحر، وآخرين ثاروا في مواجهة تبجُّح السحرة الأجوف. وهناك أطروحة رائدة بعنوان «عن المرض المقدس» تُنسب لطبيب القرن الخامس قبل الميلاد أبقراط، ندد فيها بالسَّحَرة وباعتمادهم حجة الإرادة الإلهية في الإصابة بالأمراض، فضلًا عن الطقوس التي استخدموها. ركز أبقراط على مرض الصرع تحديدًا لأن عامة الناس كانوا يعدونه ابتلاءً مقدسًا؛ الأمر الذي شكَّل حجة مناسبة تستر كذب أولئك الذين ادَّعَوْا أنهم يكافحون القوى الخارقة. وقد كانت جوانب هذا النقد الشرس كالتالي:

> السحرة (المجوس) والمطهرون (كاثاريا) والكهنة المتسولون (أجورتاي) والدجالون (آلازونس)؛ كلهم مثل بعضهم يدَّعُون أنهم متدينون ويعلمون الكثير. وهكذا، فإن هؤلاء الأفراد، بتستُّرهم وراء الإرادة الإلهية واتخاذهم إياها ذريعة لتبرير عجزهم، يستفيدون من ذلك بحيث لا ينكشف جهلهم التام.

لم يكن أبقراط من المتشككين في مسألة التدخل الإلهي، لكنه كان ضد المفهوم القائل بأن الإرادة الإلهية تتلف الجسد البشري؛ فالآلهة تعمل على تطهير البشر لا تدنيسهم. ويمكن أن نلمس الإعراب عن مشاعر مماثلة في هجاءٍ كذلك الذي كتبه لوقيان السميساطي الذي عاش في القرن الثاني الميلادي؛ فقد تعرض لوقيان مرارًا لحماقة الخرافة، وسخر ممن «يطهرون أنفسهم بدواء مقدس، وآخرين تخدعهم ترانيم يبيعها الدجالون، وغيرهم البلهاء الذين يقعون في شَرَك تعاويذ اليهود». لكنْ ثَمَّةَ نمط يظهر لنا هنا، ألا وهو فضح زيف السحرة مع الإحجام عن التصريح مباشرة بأن السحر لا

وجود له. هذا الهجوم الأبقراطي على «ممارسي» السحر كان قالبًا للتشكك اللاحق الذي اتُّبِعَ إلى حدٍّ كبير حتى عصر التنوير.

ويمكن العثور على أحد أروع وجهات النظر القديمة المتعلقة بالتشكك في السحر في فلسفة المفكر الإغريقي الراديكالي إبيقور (٣٤١–٢٧٠ق.م)؛ فقد جعل الآلهة بعيدين كل البعد عن حياة البشر حتى إن الصلوات والابتهالات لا تفلح في جذب الانتباه الإلهي، وكان يروج لفكرة أن المرء ينبغي ألا يصدق إلا ما يراه رأيَ العين أو يستدل عليه، وتضمنت استنتاجاته أن العالم تحكمه ذرات متصادمة وليس الأرواح، وما من إلهام إلهي أو يد مرشدة توجه عالم البشر. لكن — للأسف — لم تصلنا من كتاباته سوى شذرات تعرَّفنا منها على أفكاره، ولكن مما نعرفه، لم يكن للسحر مكان بين أفكاره.

كانت مظاهر التشكك أو الارتياب في حقيقة السحر خلال العصور الوسطى معنية بأنواع معينة من السحر لا برفض ممارسته كليًّا؛ فقد كان السحر بالغ التشابك مع علم اللاهوت والعلم التجريبي. لكن خلال القرن السادس عشر، تمخضت حركة الإصلاح الديني ومحاكمات الساحرات عن عدد صغير من الأشخاص المثقفين — لكن المهمين — الذين أعربوا عن قلقهم إزاء عقلانية الإيمان بالسحر. امتدت هذه النقاشات إلى حد أنها ذهبت إلى أن عصر المعجزات قد انتهى منذ زمن. كان من نتائج ذلك أن زاد الاهتمام بتقديم تفسيرات لمسببات ما يبدو أنه سحر، وتصدَّر النقاش مجالان رئيسيان هما: السحر بوصفه خداعًا ووهمًا، والسحر بوصفه حالة نفسية.

هل السحر مجرد وهم؟

لطالما كان هناك اتفاق على أن الوهم مكوِّن من مكونات السحر بمعناه الأوسع. وقد تحدث عالم القرن الرابع عشر العربي ابن خلدون عن «سحر الحواية» أو (الشعوذة) واصفًا إياه بأنه ممارسة تأثير على قوى المخيلة؛ وفيه يُلقي الممارس وسط جمهور مشاهديه «أنواعًا من الخيالات والتخيلات والصور ... ثم ينزلها منزلة الإدراك الحسي.» لكن في الواقع، لا وجود لشيء مما ينتجونه في العالم الظاهر. كان هناك بالطبع أوهام مادية أيضًا. وقد قدم عالم القرن العاشر الباقلاني — وهو من بغداد — مثالًا على خدعة ملء كيس حريري بالزئبق لحمل الناس على الظن بأن ما فيه حية تسعى. لكن كان هناك أيضًا تفسير خارق للطبيعة جعل الوهم يندرج في مجال السحر المحظور. وقد صُوِّر الشيطان على أنه المضلل الأكبر، وأن حَوَارِيِّيه من السحرة والساحرات يستطيعون

الاستعانة بقوته في هذا المجال. وكان هناك جدل كبير بشأن الخدع التي استخدمتها «عرافة عين دور» لخداع الملك شاول وحمْله على الظن بأنها استحضرت روح النبي صموئيل للتنبؤ بمستقبله. من المنظور الإغريقي القديم، كان هذا عملًا من أعمال استحضار الأرواح، لكنه أثار عاصفة من الجدال في المسيحية حول حقيقة هذه الواقعة، كما جاء في العهد القديم (سفر صموئيل).

تجاسر اثنان من الشكوكيين الإنجليز، هما النبيل الإليزابيثي ريجنالد سكوت (تقريبًا ١٥٣٨–١٥٩٩)، وأديب منتصف القرن السابع عشر توماس آدي، وخاطرا بإبداء رأيهما بسبب انزعاجهما من البؤس الذي تسببه محاكمات الساحرات في مجتمعاتهما. كان سكوت أكثر الاثنين مباشرة وصراحة في رفضه إمكانية وجود السحر الشيطاني والاتصالات بالأرواح والمعجزات، لكنْ كلاهما ركز تركيزًا كبيرًا على فن الحواية، أو ما نطلق عليه اليوم سحر المسرح. وكانا — من خلال شرح كيفية تنفيذ الحيل — يأملان في أن يُثبتا أن العديد من المظاهر التي تُنسب للسحر أو الشعوذة يسهل تقليدها من خلال بعض الأدوات وخفة اليد. وقد أخذ سكوت على عاتقه المهمة غير الهينة لتعلُّم خدع هذه المهنة؛ بحيث يؤديها كما يؤديها العديد من السحرة المتجولين الذين يجوبون الأسواق والمهرجانات. لكنه شعر بوخز الندم على كشفه ألاعيبهم و«اعتراض سبيل عيْش هؤلاء المساكين بذلك.» إلا أنه أنزل وابلًا من الازدراء والإساءة بمن كانت في رأيه مجموعة المحتالين الرئيسية الأخرى، قاصدًا بها مجموعة رجال الدين الكاثوليكيين. كان الكُتَّاب البروتستانتيون يروق لهم أن يوضحوا كيف يستخدم رجال الكهنوت الخدع لحمل الناس على تصديق فعالية ما يمارسونه من طرد للأرواح الشريرة، أو جعلهم يتخيلون أنهم في حضرة أرواح الموتى، كي يدعموا الإيمان بمفهوم التطهر الذي يدر على الكهنوت المال الوفير.

ومن بين الحيل العديدة التي يشرحها سكوت في كتابه «اكتشاف عالم السحر» (١٥٨٤)، كيفية إخفاء «كرة واحدة أو أكثر»، وكيفية «نقل نقود من إحدى يديك إلى الأخرى»، و«تمزيق منديل من وسطه، ثم جعله سليمًا تمامًا من جديد»، و«ابتلاع سكين، ثم إخراجه مجددًا من أي مكان آخر»، والخدعة الأكثر إثارة على الإطلاق: «قطع رأس أحدهم، ووضعه في طبق». سعى آدي لإظهار كيف يحمل هذا الخداع شبهًا مباشرًا بالظواهر التي نسبها الشهود للساحرات في المحاكمات. وقد كتب آدي هذه الأعمال بعد بضع سنوات من اشتعال مطاردة الساحرات في شرق إنجلترا التي حرض عليها الجنرال



شكل ٣-١: صورة لأحد حواة العصور الوسطى، من مخطوطة فرنسية يعود تاريخها للقرن الحادي عشر.[1]

ماثيو هوبكنز «صائد الساحرات» (تُوُفِّيَ عام ١٦٤٧). فقد حدث أن ظهرت مزاعم بأن الساحرات لهن عفاريت شيطانية صغيرة أو رفاق في هيئة حيوانات منزلية مرارًا وتكرارًا في أدلة إدانة المئات من المتهمات اللائي اعتقلن. وهكذا أشار آدي إلى كيفية استنساخ هذه الرفاق من خلال فنون الحواية والشعوذة. فهذا المشعوذ يكون معه:

> جلد فأر مرقط بالريش، أو فأر اصطناعي ملتصق بمؤخرته سلك بارز طوله حوالي قدم أو يزيد، وحينما يبدأ في عرض خدعته في أحد المهرجانات أو الأسواق أمام العامة، يخرج عفريته الصغير هذا، ويجعله يبرز منه مرة أو اثنتين على الطاولة.

وعن أساليب الإلهاء التي كانت تصاحب أداء هذه الحيل، يتذكر آدي أن:

> أحد الرجال امتاز في هذه الحرفة عن سواه، وكان يتجول في زمن الملك جيمس، ويطلق على نفسه «أبرع سحرة أصحاب الجلالة الملوك الساحر هوكاس بوكاس»، وهكذا بات الناس ينادونه؛ وذلك لأنه حينما كان يؤدي أيًّا من حيله كان يقول: «هوكاس بوكاس، تونتوس تالونتوس، فادي سيليريتير جوبيو»، وهي توليفة مبهمة من الكلمات، الهدف منها غشية أبصار المشاهدين لتمرير حيلته دون أن تنكشف؛ وذلك لأن إلهاء عين الرائي وأذنه يجعل من الصعب اكتشاف الحيلة وتمييز الدجال.

لم تكن لهذه الكلمات — «هوكاس بوكاس» — أي قوة، وإنما كانت مجرد أداة إلهاء. وكما يوضح سكوت: كانت «كلمات السحر» تُستخدم «من ناحية لإطالة المدة، ومن ناحية أخرى لنيل التصديق والإعجاب». وهكذا تفسر «حيل الحواية» هذه سبب شهرة سيمون المجوسي والمعجزات المشبوهة للكهنة الوثنيين في العالم القديم. خلاصة القول أنهما فضحا أمر السحر التوراتي؛ مما أدى إلى تطهير الكتاب المقدس من التفسيرات «الخرافية».

كان «التكلم من البطن» فنًّا آخر من الفنون التي يمكن أن تبدوَ سحرية؛ فقد عرَّف أحد معاجم القرن السابع عشر «المتكلم من بطنه» بأنه: «شخص بداخله روح شريرة تتحدث في بطنه، أو شخص يستطيع بالممارسة والاعتياد أن يتكلم وكأنه يُخرج الصوت من بطنه، من دون أن يحرك شفتيه.» وقد تأمل الطبيب الهولندي والمشكك في السحر يوهان فاير (١٥١٥–١٥٨٨) — وأحد المعجبين بعمل أبقراط «عن المرض المقدس» — كيف كان التكلم من البطن يُستخدم لخداع السذج واستغلالهم. وروى عن حالات كان الصوت ينبعث فيها من تحت الإبطين ومن فروج النساء. وقد حدث بالفعل أن حكى أحد الإيطاليين عن حالة مماثلة لتلك الأخيرة في مدينة روفيجو.

> فقد سمع مرارًا صوت روح دنسة بالغ الخفوت لا شك، لكنه مفهوم تمامًا، ودقيق على نحو مدهش بشأن أمور ماضية وحاضرة، لكنه مشكوك في صحته فيما يتعلق بالمستقبل عمومًا، وكثيرًا ما يكون خاملًا وخادعًا.

كثيرًا ما كان التكلم من البطن يُقدَّم كتفسير للخدع التي قامت بها عرافة «عين دور»، وللمعجزات الإغريقية، ولما لَفَّقَه الكهنة الكاثوليكيون من خدع الأشباح. وكان يُعتقَد أيضًا أنه يفسر بعض حالات ما زُعم أنه مس شيطاني.

كان «إلهاء حاستَي السمع والبصر» — على حد قول آدي — هو مفتاح سحر الدجل؛ فمن خلال التعاويذ والتكلم من البطن تُخدع الآذان، ومن خلال خفة اليد تبدو الأشياء وكأنها تظهر وتختفي. يمكن أيضًا خداع عضو الإبصار من خلال أشكال تكنولوجية من الحيل؛ فقد كان هناك «السحر البصري»، وهو فرع من فروع السحر الطبيعي، الذي يُؤدَّى باستخدام عدسات ومنشورات ومرايا لإخراج صور ظاهرية تخدع العين. وقد لاحظ عالم الغيبيات النابولي جامباتيستا ديلا بورتا الذي كرس جهدًا بحثيًّا هائلًا لاستكشاف هذه المسألة أن هناك: «طرقًا متعددة للإبصار؛ بحيث يمكن أن يبدوَ الشيء وكأنه شيء آخر.» وقد تضمن كتابه المهم والذي طُبع عدة مرات «السحر الطبيعي» (١٥٥٨) تعليمات بشأن كيفية رؤية «أشياء غير حقيقية في حجرة ما» وكيفية إنشاء «صورة تُرى من خلال زجاج أجوف». وفيما يلي ما قاله بشأن كيفية جعل صورة تطير في الهواء:

> إذا أراد أي شخص أن يفعلها، يمكنه ذلك بسهولة على النحو التالي: ثبت قطعتين من الخشب ببعضهما في شكل زاوية قائمة أو كعقربَي قرص الساعة الشمسية، وبتثبيتهما معًا سينتج شكل مثلث قائم الزاوية، أو متساوي الساقين. ثم ثبت في كل ذراع منهما مرآة كبيرة، على مسافتين متساويتين، بحيث تواجه كلٌّ منهما الأخرى، وتبعد المسافة نفسها عن الزاوية القائمة بين الذراعين. اجعل إحداهما في وضع أفقي، واجعل المشاهد يتخذ مكانًا في الوسط، وبارتفاع قليل عن الأرض، بحيث يستطيع أن يرى بسهولة شكل كعب الحذاء في رواحه وغدوه؛ تلاحظ ذلك للتوِّ إذا اتخذت مكانًا في اتجاه اليمين يقطع تلك الزاوية ويبعد مسافة متساوية عن الأفق. وهكذا سترسل المرآة المستقبلة الصورة إلى المرآة الأخرى التي ينظر إليها المشاهد، وسوف تبدو وكأنها تحرك الأيدي والأقدام، كما تفعل الطيور وهي تطير؛ وهكذا سيرى المشاهد صورته تطير نحو الأخرى؛ ومن ثَمَّ تبدو دائمًا وكأنها تتحرك، لكن على ألا يتحرك من مكانه وإلا فستفسد الحيلة برُمتها.

أجرى ديلا بورتا تجارب أخرى على الكاميرا المظلمة، التي نشأ عنها الشكل الحديث للتصوير الضوئي. وكانت تتكون من صندوق مزود بعدسة محدبة، يسقط عليها الضوء الطبيعي الساطع، وينعكس الضوء على سطح أبيض في التجويف المظلم؛ وهكذا يمكن

أن يظن أي شخص موجود في غرفة مظلمة ولا فكرة لديه عما بداخل هذه الغرفة من أشياء أن ما يراه سحر، حتى لو كانت الصور مقلوبة. وباستخدام مرآة إضافية، تمكَّن ديلا بورت من أن يلف وضع الصورة بصورة صحيحة إلى الأعلى، وهو أمر مدهش التأثير. في القرن السابع عشر أدى التطور في مجال تكنولوجيا العدسات ووضع مصدر ضوئي داخل الصندوق المظلم وإنتاج الشرائح الزجاجية إلى اختراع ما كان جديرًا حقًّا باسم «الفانوس السحري». وكان عرض صور الهياكل العظمية والعفاريت المرسومة على شرائح زجاجية أمرًا شائعًا ومثيرًا. وقد رُويت قصص من سبعينيات القرن السابع عشر تحكي كيف أن أشخاصًا في منتهى الشجاعة «هربت دماؤهم أمام مشهد هذه الألاعيب والحيل السحرية». بحلول القرن الثامن عشر، كانت عروض الفانوس السحري تجوب المقاطعات، وبدا واضحًا أن بعض مؤدي هذه العروض لا يجدون غضاضة في أن يقدموها على أنها سحر «حقيقي».

السحر يحارب السحر

رغم أن المسئولين عن قضايا التشرد والجرائم الصغيرة كثيرًا ما اعتبروا الحواة وسَحَرة الأسواق والمهرجانات محتالين يستغلون سذاجة الفقراء، بل ويعتبرونهم آفات ضارة، فإن هؤلاء كانوا السحرة يقومون بوظيفة اجتماعية إيجابية؛ فقد كانوا — على حد تعبير توماس آدي — مثل «شمعة في الظلام» لأن عروضهم الجماهيرية كانت تتفوق على استنكارات الواعظين أو كتابات المشككين اليائسة في فضح زيف «الخرافات». وكما يفسر سكوت، فإن ألاعيب الحواة «ليست مقبولة فحسب، بل جديرة بالثناء أيضًا»؛ فهي «دائمًا ما تُعرب صراحة عن مكمن سر الحيلة، وبهذا يمكن كشف الحيل الأخرى الشريرة وغير المشروعة وفضح أمرها.» لكن دور نواب التنوير الذي بوأه الحواة أنفسهم لم يلقَ قبولًا حقيقيًّا إلا بدءًا من أواخر القرن الثامن عشر وما بعده.

كان الحواة، والمتكلمون من بطونهم، وسحرة المسارح يتخذون في إعلاناتهم وشهرتهم وعروضهم دور معلمي الجماهير؛ فتقلد بعضهم لقب «البروفيسور»، بينما وصف آخرون أنفسهم بأنهم فلاسفة وعلماء رياضيات، فقد كانوا متعهدي تقديم الترويح «العقلاني» للناس. وقد أعلن الساحر الاسكتلندي والمتكلم من بطنه جون راني — الذي أصبح مثار ضجة كبيرة في أمريكا خلال جولة له عام ١٨٠١ — عن رغبته في «إزالة الغشاوة من فوق أعين من لا يزالون يعتنقون الإيمان الأحمق بالأشباح والساحرات

واستحضار الأرواح والمس الشيطاني … إلخ.» وقد أصبح سحر المسرح أيضًا خلال مطلع القرن التاسع عشر يشكل منتجًا معلوماتيًّا ترفيهيًّا رئيسيًّا في القاعات العلمية العامة التي كانت تقام باعتبارها مشروعات تجارية. أكثر هذه العروض شهرة كان في إنجلترا في المعهد الملكي للفنون المتعددة، الذي بدأ يقدم عروضًا تشرح علم الخدع السحرية، إلى جانب عروضه عن الكهرباء والمحركات والفوانيس السحرية والتفاعلات الكيميائية والبصريات. وبدءًا من خمسينيات القرن التاسع عشر، قدم موضوع «سحر» الوساطة الروحانية لمحاضريه مادة شديدة الثراء لتقديمها.

كما لعب السَّحَرة الصليبيون دورًا سياسيًّا استعماريًّا أيضًا؛ ففي القرن التاسع عشر، أثارت أنشطة المرابطين في شمال أفريقيا قلق السلطات البريطانية والفرنسية، كما أثارت أنشطة طائفة الفقراء في الهند قلق السلطات البريطانية؛ إذ كانوا يتمتعون بإيمان شعبي قوي، وبالنظر لافتخارهم بما يتمتعون به من قدرات سحرية، كانوا يشكلون إحدى نقاط المقاومة المحتملة ضد الحكم الاستعماري. وفي عام ١٨٥٦، قررت السلطات الفرنسية في الجزائر أن تستخدم سحر المسرح الغربي لتقويض تأثير المرابطين. وكان سلاحها المختار في ذلك هو الساحر الفرنسي الشهير جان يوجين روبرت هودين (١٨٠٥–١٨٧١)، الذي صار فيما بعد مصدر إلهام للأمريكي إريك ويز — محترف فن التخلص من القيود — الذي أطلق على نفسه اسم هوديني. وقد أوضح الساحر الفرنسي هودين مهمته لاحقًا قائلًا:

> كنا نأمل — أملًا رشيدًا — أن يفهم العرب من عروضي أن حيل المرابطين ليست سوى لعب أطفال تافهة وبسيطة … وقد استلزم هذا بطبيعة الحال أن نظهر أننا متفوقون في كل شيء، وأنه إذا ما ذكر السحر، فليس هناك من يمكن أن يضارِع الفرنسيين مهارة.

قدم هودين — بأناقته المعهودة في حلته المسائية الغربية — عروضًا متعددة للجمهور الجزائري، والذي كان يشمل بوضوح بعض المرابطين. وكانت إحدى أكثر هذه الحيل تماشيًا مع هدفه المنشود حيلة «البندقية» التي تضمنت أن يتلقى الساحر طلقًا ناريًّا دون أن يمسه أذًى وسط ذهول الحاضرين، ثم يستخرج من فمه أو من أي شيء قريب من جسده الطلقة التي ضُرب بها، والتي سبق أن وُسمت بعلامة ظاهرة على مرأى من الجمهور قبل حشوها في البندقية. وقد كانت السلطات تشعر بالانزعاج من

قيام بعض المرابطين باستعراض مناعتهم من خلال تعريض أنفسهم لتجربة مماثلة بصورة مثيرة للشك. وقد حدث خلال أول عرض لهودين أن تحمس أحد هؤلاء المرابطين المدَّعين للتطوع بإطلاق النار عليه، إلا أنه سرعان ما غمرته الرهبة عندما رأى مهارة هودين الحقيقية. وقد استعرضت الصحافة رحلة هودين باعتبارها انتصارًا للعقلانية الاستعمارية، وقالت إحدى الصحف: «اليوم انهارت سمعة المرابطين وسط مواطنيهم.»

أولى وجهات نظر الطب النفسي

قال المتشككون في السحر مثل المفكر الفرنسي الكاثوليكي ميشيل دي مونتين (١٥٣٣–١٥٩٢) بأن القصص حول الأعمال السحرية المذهلة التي اتُّهم البعض السحرة بارتكابها — والتي اعترفت بها بعض الساحرات المشتبه في ممارستهن للسحر — في أغلب الأحيان تكون نتاج الخيال؛ فقد كتب مونتين بعد زيارة مجموعة من النساء العجائز المدانات بتهمة السحر يقول: «في نهاية الأمر — وبكل الصدق — ما كنت لأصف لهن نبات الشوكران السام، وإنما زهرة الخربق.» وهو يقصد بذلك أنهن يستحققن العلاج لا الموت. ويستطرد مونتين مستشهدًا بالمؤرخ الروماني تيتوس ليفي: «إن حالتهن تبدو أقرب إلى نوع من الجنون منه إلى سلوك إجرامي.» وقد قدم الطبيب الهولندي يوهان فاير في كتابه «عن السحر» نقاشات مفصلة تذهب إلى أن الخدع التي تمارسها الساحرات فيما يتعلق بقدرتهن السحرية ناجمة عن تخيلات وهلاوس.

اعتقد فاير وديلا بورتا وغيرهما أن بعض هذه الحالات الهذيانية ناجمة عن نباتات سامة ومخدرة، كان البعض يظنون أن هؤلاء السحرة المدعين يستخدمونها في تحضير مراهمهم وممارسة طقوسهم — ونبات الشوكران أحد هذه النباتات — التي كانت السبب في منحهم إحساسًا بالتحليق عاليًا. وقد يكون الناس الذين اعتقدوا أنهم تعرضوا للسحر قد تناولوا — دون قصد — من هذه المواد المخدرة؛ إذ يحكي فاير أن امرأة أطعمت من يعملون لديها خبزًا من طحين الجاودار، وبعد أن تناولوه «أصابهم مس من الجنون» وغطوا في سبات ممتد وعميق، وحينما توقفت عن إطعامهم خبز الجاودار، تعافَوْا من هذه الأعراض. ربط فاير بين هذه الأعراض وخبز الجاودار، لكن ما لم يكن يعلمه هو والمرأة أن العمال — على الأرجح — تناولوا الفطريات التي تنمو على نبات الجاودار والمعروفة باسم (الأرجوت)، الذي يحتوي على بعض الخصائص التي تسبب الهلوسة، والذي استُخرج منه في القرن العشرين عقار الهلوسة المعروف بثنائي إيثيل أميد حمض

الليسرجيك (إل إس دي). وقد أدى اكتشاف هذه الحقيقة إلى تفشي الدعوات التي ترى أن خيالات اجتماعات السحرة — المعروفة باجتماعات السبت — وأوهام التحرر من المس على أيدي السحرة يمكن عزوها جميعًا إلى التسمم بالأرجوت. لكن التفسير الرئيسي — كما كان فاير يدرك جيدًا — الذي يبرر اعترافات السحرة بالعربدة الشيطانية هو التعذيب الذي تعرضت له الكثير من المتهمات بممارسة السحر في أوروبا وفي اسكتلندا. فقد انتزعت الاعترافات القسرية ما أراد الجلادون سماعه من السحرة، من خلال طرح الأسئلة التوجيهية التي توحي بالإجابات التي يريد السائل سماعها.

حدد فاير وغيره أن الحالة المعروفة بالكآبة مصدر رئيسي للإيمان بالسحر. وفي حين أن هذه الفئة الطبية من الأمراض العقلية التي ظهرت في أوائل العصر الحديث تشمل ما نطلق عليه اليوم الاكتئاب، فقد كان ينظر إليها أيضًا من منظور فلسفي وأدبي وقانوني وروحي أوسع. وكان نبات الخربق يُستخدم لعلاج بعض أعراض الاكتئاب، وأيضًا لدرء الساحرات والأرواح الشريرة التي كان يُظن أنها قادرة على إصابة الفرد بالكآبة. وكان يُعتقد أن النساء — لا سيما العجائز منهن — أكثر عرضة للكآبة من غيرهن؛ وبالتالي أكثر عرضة للاعتقاد بأنهن الْتَقين في خيالاتهن البائسة بالشيطان، وطرن لحضور اجتماعات السبت، ورقصن مع الجنيات، وألحقن ضررًا بجيرانهن من خلال السحر. تضمن كتاب فاير «عن السحر» فصلًا عن «الخيال المريض للمصابين بالكآبة»، شرح فيه:

> كيف يمكن أن يدرك خيال المرء أطيافًا غريبة يتشاركها بوجه عام مع الكائنات المرئية وحالته العقلية من خلال وسيط هو العصب البصري، وهكذا يمكن أن تتجرأ هؤلاء السيدات الموهومات أمام مواجهة التهديد بالموت على التأكيد بأنهن رأين أو فعلن أشياء لم تُر في الواقع، ولم يكن لها وجود على الإطلاق.

في القرن التاسع عشر، عزز مجال الطب النفسي من قوة الربط بين النساء والاضطراب العقلي والسحر؛ فقد حلل الطبيب النفسي الفرنسي الرائد جان مارتن شاركو (١٨٢٥–١٨٩٣) وزملاؤه في مستشفى «سالبيترير» للأمراض العقلية للسيدات في باريس؛ الروايات التي روتها المدانات بالسحر في المحكمة عن المس والشعوذة ومشاعر النشوة التي أحسسن بها، فاكتشفوا أوجه تشابه واضحة بين ما وصفنه، والأعراض «الهيستيرية» التي تعانيها المريضات من السيدات. وهكذا نشأ مفهوم «الاعتلال

الشيطاني»، أو حالة المس الشيطاني باعتبارها نوعًا من الجنون. وقد أشاد شاركو وأعضاء الوسط الطبي النفسي الأوائل بفاير باعتباره أول طبيب نفسي، الأمر الذي يجعله طبيبًا سبق عصره بكثير. أما حقيقة أن فاير نفسه كان يؤمن بالتدخل الشيطاني، وبقدرة الشياطين على إلحاق الضرر بأجساد البشر، فقد كان من اللياقة أن يجريَ تجاهلها.



شكل ٣-٢: لوحة «درس سريري في مستشفى سالبيترير» (١٨٨٧)، للفنان أندريه بروييه (١٨٥٧–١٩١٤). تصور اللوحة شاركو وهو يشرح مرض الهيستيريا في مستشفى «سالبيترير» على حالة المريضة بلونش فيتمان (١٨٥٩–١٩١٣) المعروفة باسم «ملكة الهيستيريا».[2]

إن مشكلة هذه المحاولات المبكرة لإضفاء طابع الطب النفسي على السحر بدرجة تكاد تلغي وجوده في الواقع؛ هي أن عددًا كبيرًا جدًّا من الأشخاص آمن بصحتها كي يستطيع تبرير الاعتقاد بالسحر، والمرور بتجربة السحر على أساس الوهم والخداع والسذاجة والخدع البصرية والمخدرات والكآبة والهيستيريا؛ إذ راح أطباء القرن التاسع عشر النفسيون يستخلصون النتائج من تجارب عصبية فردية ليصوغوا نظريات عن الأمراض المجتمعية التي تحدث وليدة الدين والجهل. صحيح أنهم قدموا أفكارًا مثيرة

وجريئة، لكنها مع ذلك لم تكن واقعية؛ ومن ثَمَّ كان الأمل أن يؤديَ التعمق في استكشاف اللاوعي إلى نتائج أكثر إقناعًا.

فرويد

برع سيجموند فرويد (١٨٥٦–١٩٣٩) في مجال الغيبيات على صعيد استكشاف أعماق العقل الإنساني الخفية. وقد نجم اهتمامه بمحاكمات الساحرات — على سبيل المثال — عن فترة دراسته في مستشفى «سالبيترير» مع شاركو، الذي كان مصدر إلهام بالنسبة لفرويد، وقد استخدم في أعماله المتعددة أسلوب «العلاج الاستعادي»، أي توظيف الحالات التاريخية لإثبات الطبيعة العالمية والخالدة لأنواع التحليل النفسي للاختلال الوظيفي الذي يلاحظه على المرضى. ولا شك أن دراساته على الهيستيريا تأثرت كثيرًا بنهجه هذا. لكن مشكلة هذا الأسلوب — على الأقل على النحو الذي استخدمه به فرويد — هي أن الحالات التي اختيرت لتخضع للدراسة كانت منتقاة بعناية كبيرة، ولا تمثل بالضرورة عموم الحالات كما وصفها هو. يضاف إلى ذلك أنه في دراسته للشعوذة والهيستيريا، دمج بين حالة المس وحالة الساحرات المتهمات، وتجاهل إلى حدٍّ كبير أن اعترافات الساحرات التي اعتمد هو عليها لتبيان التشابه بين الحالتين كانت قد انتُزعت بالتعذيب؛ أي إنها لم تكن بالضرورة من نسج خيال الساحرات، بل من نسج خيال المحققين؛ ومن ثَمَّ علينا أن نسأل: أيَّ لاوعي كان فرويد يستكشف؟

اتخذت رؤى فرويد بشأن السحر والدين إطارها من التصنيف التطوري للسحر على أنه تعبير عن أقدم مراحل الثقافة البدائية؛ وبالتالي، نجح الإيمان بهذا التصنيف في البقاء على قيد الحياة، وإن كان له شكل نفسي أكثر منه ثقافي. كان فرويد في أعماله يستخدم مفردة «السحر» دون تقيد، خاصة فيما يتعلق بقوة الكلمات؛ فقد قال — على سبيل المثال — عن الفترة التي أمضاها مع شاركو أن «السحر كان يتدفق من نظراته ويدوي في صوته.» وقد تطلبت محاولته تعريف هذه المفردة أن يفرق تفريقًا جوهريًّا بين «الشعوذة» و«السحر»، رغم أنه كان على دراية بالمسافة اللغوية الإشكالية بين المفردتين. وهكذا كانت الشعوذة في نظر فرويد «بالأساس هي فن التأثير في الأرواح من خلال التعامل معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها المرء مع البشر في ظروف مماثلة.» أما السحر فهو «يتجاهل الأرواح ويستخدم إجراءات خاصة لا أساليب سيكولوجية معتادة.» وهكذا فإن السحر سبق الشعوذة على درجات السلم التطوري؛ فالسحر بدلًا

من أن يضرب بجذوره في التفاعل الاجتماعي، كان يضرب بجذوره في الحالة العاطفية الفردية: أي إنه ارتبط بالنفس، وإن لم يخلُ هذا الارتباط من عواقب اجتماعية.

اتضح التفسير التحليلي النفسي للسحر من منظور فرويد في أدق تفاصيله في مقاله «الإحيائية والسحر والقدرة الكلية للأفكار» الذي ظهر فيما بعد فصلًا في كتابه الشهير «الطوطم والحرام» (١٩١٣). اعتمد فرويد اعتمادًا شديدًا على عمل إي بي تايلور وفريزر وغيرهما ممن أدلَوْا بدلوهم في الجدل حول السحر والدين والعلم، واستنتج أفكاره من خطابهم عن السحر المعدي والسحر القائم على المحاكاة؛ فقد صرح فرويد بثقة كبيرة بأن «من السهل التوصل إلى تفسير شافٍ للسحر بمجرد دراسة نظرية الربط بمزيد من التفصيل والعمق.» وقد فعل ذلك بأن قارن بين ذوات البدائيين المستعبدة للسحر، وبين العمليات العقلية للمصابين بأمراض عصبية والتطور المبكر عند الأطفال. وقال إن الفئات الثلاث أظهرت سمة نرجسية مماثلة. وهكذا فإن السحر قائم على اقتناع أفراد هذه الفئات بالقدرة الكلية لأفكارهم، وعلى الثقة المطلقة في قوة أمنياتهم. باختصار؛ فإن السحر خداع للذات تحل فيه الأفكار بديلًا عن الواقع. ولوضع إطار النظرية بشكل أرحب — أو أكثر جموحًا — رأى فرويد أن السحر مرحلة عامة قبل أوديبية في التطور الثقافي والعقلي.

رأى العديد من علماء الأنثروبولوجيا من جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى أن تحليل فرويد ذو قيمة كبيرة. وقد أكد الباحث المجري جيزا روهايم (١٨٩١–١٩٥٣) — الذي كان ممارسًا للأنثروبولوجيا وللطب النفسي — على أهمية الجوانب الجنسية للممارسات السحرية أكثر مما فعل فرويد، واستكشف الجوانب الفمية والشرجية لحالتَي الإحباط والإثارة الجنسية. أما عن أصل السحر، فقد جعل علاقة الأم بالطفل محورًا لنظريته؛ فقد شرح في مقال له نُشر بعد وفاته بعنوان «أصل السحر ووظيفته» كيف انبعث المبدأ السحري الأصلي والثابت من الأفكار القوية المسيطرة لدى الرضيع الذي تُشبع رغباته المعبِّرة الكلامية وما قبل الكلامية من خلال تجاوب الأم؛ وعلى هذا النحو يمكن تفسير التعاويذ. خرج روهايم عن قالب النموذج التطوري؛ وبالتالي ابتعد عن رؤية فرويد، ورأى أن السحر قوة نفسية تحررية، وأنه ليس امتدادًا للبدائية، وإنما عنصر أساسي من عناصر الفكر و«المرحلة المبدئية لأي نشاط».

لم تؤخذ أفكار روهايم التحليلية النفسية على محمل الجد من جانب علماء الأنثروبولوجيا، على عكس تعامل مالينوفسكي مع النظرية الفرويدية. كان مالينوفسكي

مقتنعًا إلى حدٍّ كبير بأفكار فرويد النفسية الجنسية للسلوك الإنساني، وإسقاطه هذه الأفكار على الماضي البعيد. لكن فرويد ومالينوفسكي اختلفا في رؤية المسار الفكري والثقافي؛ فقد كان فرويد مقتنعًا بأن «وهم» السحر والدين سينتهي إلى الزوال في عصر العلم، بينما كان مالينوفسكي يرى أن الدين والسحر جزء ضروري من الحالة الإنسانية، في الماضي والحاضر والمستقبل. وكما كتب في مقاله «السحر والعلم والدين»: «إننا نعتبر السحر ملحقًا ثابتًا لكل الأنشطة المهمة. وأعتقد أننا لا بد أن نرى فيه تجسد الحمق السامي للأمل.»

الفكر الخرافي

غالبًا ما كان علماء النفس أكثر ارتياحًا في التعامل مع فئة «الخرافة» من التعامل مع فئة «السحر»؛ فهم لم يتعاملوا عمومًا مع المفاهيم الأنثروبولوجية من نوع «الرؤية العالمية السحرية» إلا إذا كانت ذات صلة بالتطور العقلي للطفل. كان جان بياجيه (١٨٩٦–١٩٨٠) رائدًا في هذا المجال من مجالات علم النفس. وقد راح في سلسلة كتب تتناول تصور الأطفال للواقع والمنطق وكيفية تفسيرهم للعلاقة السببية المادية، يستكشف تطورهم عبر مراحل فكرية سحرية وإحيائية متعددة. وسوف نعود لهذا البحث بشأن «التفكير السحري» في الفصل الأخير.

هناك عدة أسباب وراء تفضيل علماء النفس للتحدث عن «الخرافة» فيما يتعلق بمعتقدات البالغين؛ فبالنظر إلى أنهم ينتمون إلى مجال حريص كل الحرص على أن يتم قبوله على أنه علم؛ فقد كانوا يفضلون استخدام كلمة وصف تشير — على نحو أكثر وضوحًا مما يفعله الاستخدام الثقافي الشائع لكلمة «السحر» — إلى مجموعة من المعتقدات التي كانت — على حد تعبير عالم النفس جوستاف جاهودا — «باطلة بطلانًا واضحًا وقابلًا للإثبات.» وبناءً على ذلك فإن الإيمان بها يعبر عن سلوك نفسي شاذ. لكن جاهودا — الذي ألَّف العمل المهم «سيكولوجيا الخرافة» (١٩٦٩) — كان يدرك جيدًا أن بعض «الخرافات» تصعب على العلم برهنة زيفها، وأن ذلك الزيف نفسه «دائمًا ما يكون ذا صلة بوضع معرفي معين»؛ لذا فإن تعريف الخرافة في سياق علماني حديث يمكن أن يكون مبهمًا إبهام السحر نفسه. وكثيرًا ما ينتهي الأمر باستخدام المصطلحين باعتبارهما مرادفين في نصوص علم النفس، حتى عندما يكون مفهوم الخرافة هو العنوان الرئيسي.

ثَمَّةَ سبب ثانٍ وراء التعامل مع «الخرافات» يتعلق بطبيعة أبحاث علم النفس؛ إذ تشكل الاستبيانات أداة مهمة لفهم سيكولوجية الإيمان. ولكي يعتبرها علماء النفس أداة ناجحة فمن المهم للغاية أن يفهم أفراد العينة أو المستجيبون ما هو مطروح عليهم من أسئلة. وفي حالة الخرافة، يوجد لدى الناس فهم أساسي مشترك لما تعنيه كلمة «خرافة»، وفكرة عامة عما يمكن أن يعد سلوكًا خرافيًّا. لكن حينما يكون السؤال عن «السحر»، لا بد أن يسود الارتباك بشأن أي نوع من السحر هو المقصود؛ لذا — ووفقًا لهذا المستوى القاعدي — يجب أن نسأل الشخص: «هل تؤمن بالخرافات؟» وحينئذٍ من المرجح أن نحصل على إجابة بـ «نعم» أكبر وأكثر دلالة بكثير من تلك التي كنا لنحصل عليها لو كان السؤال: «هل تؤمن بالسحر؟» يضاف إلى ذلك أن الاستطلاعات النفسية غالبًا ما تركز على مجموعة محدودة من «الخرافات الشائعة» المتعارف عليها على نطاق واسع عبر ثقافات وبلدان وأديان، والتي تتسم بأنها غير معقدة من حيث الغرض منها، والذي يكون عمومًا ضمان حسن الحظ وتجنب تعثر الحظ. فتطرح أسئلة مثل: هل تدق على الخشب؟ أو هل تتجنب المشي تحت السلالم؟ أو هل تعقد إصبعيك؟ وقد أظهر تفسير نتائج هذه الأسئلة أن الاعتقاد «الخرافي» مرتبط بمستويات القلق لدى الفرد وبضعف القدرة على التكيف النفسي. لكنْ ثَمَّةَ عيب واحد يشوب هذه الاستبيانات، هو أنها غالبًا ما تهتم بالخرافات السلبية من نوع «إن كسر مرآة يجلب سوء الحظ». وقد ذهب البعض إلى أن الدراسات الاستقصائية للخرافات الإيجابية، مثل ارتداء التعاويذ التي تجلب الحظ، من شأنها أن تسفر عن نتائج تؤدي إلى تشخيص نفسي مختلف.

بالطبع هناك بعض الروابط بين التفكير السحري والطقوس والاضطراب النفسي. ولعل الاضطراب الوسواسي القهري أوضح مثال على ذلك؛ إذ يقوم المصابون بهذا الاضطراب بأنشطة متكررة، مثل: التحقق من أن الباب مغلق، أو يتسمون بنمطية التجنب مثل: عدم المشي فوق الشروخ الموجودة بالرصيف نظرًا لخوفهم من أن يؤديَ عدم التزامهم بهذه الطقوس إلى نوع من سوء الطالع. في بعض الأحيان يتخذ سوء الطالع صورة محددة، مثل وفاة أحد أفراد العائلة، لكنه كثيرًا ما يكون غير محدد. لَكِنِ المصابون باضطراب الوسواس القهري لا يقومون بطقوسهم لتعزيز حسن طالعهم. والخرافات — من منظور الأطباء النفسيين — لا يمكن تفسيرها بأنها شكل من الأمراض النفسية بوجهٍ عام؛ وذلك لأنها شائعة للغاية على صورة معتقدات وممارسات.

يمكن إيجاز العلاقة الضمنية بين علماء النفس والسحر وتصوُّرهم المبهم له، في لغة دراسة «الخوارق» أو «الروحانيات»؛ فهناك أداة شائعة الاستخدام في هذا المجال

من مجالات البحوث النفسية تتمثل في «مقياس الإيمان بالخوارق» الذي تم تطويره في ثمانينيات القرن العشرين، ثم خضع للتنقيح في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. والتعريف العملي للظواهر الخارقة من منظور «مقياس الإيمان بالخوارق» أنها — إذا كانت حقيقية — «قد تخرج على المبادئ الأساسية التي تحدد العلم»، والسحر يمكن تعريفه على النحو نفسه. لكن للأسباب المذكورة أعلاه، لا وجود لفئة «السحر» في «مقياس الإيمان بالخوارق»، أو في نسخته الصينية التي وُضعت بحيث تتماشى مع معتقدات ثقافية مختلفة. ويشمل هذا المقياس فئات سبعًا هي: الاعتقاد الديني التقليدي، والتخاطر، والشعوذة، والخرافة، والروحانية، وأشكال الحياة غير العادية، والاستبصار. والسؤال الوحيد المتعلق بالسحر في هذا المقياس، والذي يسأل عما إذا كان «السحر الأسود موجودًا حقًّا»؛ يشكل فرعًا ثانويًّا من «الشعوذة». ويبدو أن الهدف من الاستدلال هو الخروج بنتيجة مفادها أن «السحر الأسود» شر؛ ومن ثَمَّ مرتبط بالإيمان بالعمل الشيطاني. والأمر المثير للاهتمام أن مفهوم السحر جرى دعمه في النسخة المنقحة من هذا المقياس؛ إذ جرى استبدال عنصرَين في المقياس الأصلي متعلقَين بالإيمان بسحر «الفودو» لأن هذا المفهوم ليس مألوفًا بالنسبة لثقافات عديدة. وقد حل محل أحد هذين العنصرين العبارة التالية: «من خلال استخدام التعاويذ والتعزيم، يمكن إلقاء سحر على الأشخاص.» وهذه دون شك عبارة يمكن فهمها على مستوى العالم، كما سنرى الآن.

هوامش

(1) © 2011 The British Library Board.

(2) © Faculty of Medicine, Lyon/The Bridgeman Art Library.

الفصل الرابع

كتابة السحر

تمثل قوة الكلمة أحد الحدود المتنازع عليها بين السحر والدين. وقد أوردت معظم النصوص المقدسة الموجودة في العالم ذكر السحر؛ فقد أشار القرآن إلى «السحر» ما يقرب من ستين مرة في سياقات — وفقًا لأحد الكتيبات الإرشادية الإسلامية المصرية — «تتراوح من الغريب والشاذ إلى جذب الانتباه وإحداث الذهول». وهناك ٤٨ إشارة إلى التمائم حُددت في التلمود البابلي، الذي يشكِّل إحدى مجموعتَي القوانين والأعراف اليهودية القديمة. ويحوي العهدان القديم والجديد إشارات عديدة إلى ممارسات سحرية، أثارت تفسيراتها جدلًا في الديانة اليهودية ومنذ بدايات الديانة المسيحية. وفي هذه الأديان، يعتمد السند اعتمادًا كليًّا على الكلمة المكتوبة، أي السجل المدون لأحاديث الأنبياء وتابعيهم. وحيازة هذه الأقوال وتجميعها يعد شكلًا من أشكال العبادة في حد ذاته. لكن خلال معظم تاريخ هذه الديانات، قلة من الأشخاص فقط هم من امتلكوا نسخًا من النصوص المقدسة، ناهيك عن العلم الذي يؤهلهم لقراءتها؛ ومن ثَمَّ كان الوصول لهذه النسخ محدودًا، وذلك عن عمد في أغلب الأحيان؛ فقد كان يُعتقد أن النصوص المقدسة في «الأيدي الخطأ» يمكن أن تتعرض لسوء التأويل والترجمة، ويمكن أن تُستخدم لمساندة السحر والسَّحَرة، ويمكن أيضًا أن تُستخدم لعمل السحر.

استخدام النصوص الدينية

متى تتحول تلاوة الآيات القرآنية من عبادة مباحة إلى «شرك» أو «سحر»؟ وكيف يمكن الحيلولة دون استخدام القرآن بطرق سحرية؟ هذا هو الاتهام الذي توجهه الحركة الوهابية للصوفية بفعله من خلال تكرارهم تلاوة آيات من القرآن. وقد جرى إنتاج العديد من الإرشادات التي تهدي عامة الناس لكيفية الاستخدام «الصحيح» للقرآن في

درء الجن والاستشفاء والحماية. وكتاب الشيخ وحيد بن عبد السلام بالي «الصارم البتار في التصدي للسَّحَرة الأشرار» أحد هذه الإرشادات المعاصرة الذي انتشر من خلال العديد من الإصدارات عبر العالم العربي، ونُشر أيضًا في طبعات فرنسية وإنجليزية زهيدة الثمن بهدف نشر تعاليمه على نطاق أوسع. وبالي عالم دين يعتنق المذهب الوهابي، وضع مؤلفات متعددة تتعلق بمكافحة السحر والجن. ويقدم كتابه «الصارم البتار» النصح بشأن التعامل مع العين الحاسدة، فضلًا عن المشكلات الجنسية والجنون والمرض والكوابيس الناجمة عن السحر. وبالي مقتنع تمامًا بأن السحر قائم على الفعل الشيطاني، ويريد أن يبرهن على أن السحر لا سبيل لمكافحته إلا من خلال القرآن، وليس من خلال اللجوء للسحر المضاد أو للسَّحَرة. ويقول إن من المقبول بوجه عام أن يعاقَب ممارسو السحر بالموت. وهناك نوعان من «النُّشرة»، أي علاج الفرد المصاب بالسحر؛ فعلاج السحر بالسحر من خلال الاستعانة بالجن مثلًا من عمل الشيطان، أما علاج السحر بالقرآن فهو مباح.

رغم ذلك، يُستخدم القرآن على نطاق واسع فيما يمكن أن يُنظر إليه على أنه طرق غير صحيحة. فمثلًا، يستخدم بعض الشيوخ المعالجين تلاوة فاتحة القرآن لمكافحة تأثير الأرواح المؤذية على الجسد؛ بحيث ينفثون الكلمات على المصاب ثم يدهنون جسده باللعاب. وقد أورد أحد كتب الاستشفاء الشهيرة عنوانه «طب النبي»، لعالم القرن الخامس عشر جلال الدين السيوطي، رقية تعتمد على أن يغتسل المرضى بماء سبق وأن تُليت عليه آيات من القرآن. لكن السيوطي يشير إلى أن أحد الصحابة المقربين من النبي محمد وصف هذه الممارسة بأنها رجس. ومع ذلك، تلجأ بعض المجتمعات المسلمة في أفريقيا — مثل قبيلة «بيرتي» في دارفور — لممارسات مماثلة لشرب الماء المقروءة عليه آيات من القرآن؛ فهناك شيوخ معالجون من الـ «بيرتي» — يُعرفون باسم «فاكيس» — كانوا قد ارتادوا مدارس القرآن وحفظوه، ثم صاروا يمارسون طقوس «المسح» هذه؛ فهم يكتبون بعض الآيات القرآنية — التي يختارونها وفقًا لطبيعة المرض — على لوح خشبي بحبر مصنوع من السخام والصمغ العربي، ثم تغسل هذه الآيات بعد ذلك وتُعطى للمريض كي يتناولها. فمثلًا، هذه هي الكلمات المستخدمة لدرء ضرر العين الحاسدة:

﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾
﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾
﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

ويمكن أن يُستخدم القرآن أيضًا لأغراض سحرية أخرى بخلاف العلاج والوقاية؛ إذ يتطلب اكتشاف الكنز المدفون مثلًا كتابة الآية التاسعة من السورة الثالثة من سور القرآن، وكل آيات السورة الخامسة والتسعين، على ورقة تُعلق في رقبة ديك أبيض صغير مزدوج العرف، ثم يطلق الديك، فإذا وقف عند موضع معين ثم مات في اليوم التالي، فهذا يعني أن الكنز مدفون في ذلك الموضع.

في الهند، يعتبر «آثارفافيدا» — الكتاب الرابع من كتب «الفيدا» المقدسة — أكثر المصادر الهندوسية قيمة أو إيذاءً — هذا يعتمد على وجهة نظر المرء — في الاستشفاء والوقاية بالسحر. وقد تشكل النقاش بشأن الـ «آثارفافيدا» من خلال الجدل المعهود بشأن السحر والدين والعلم؛ حيث تردد مرارًا وتكرارًا أنها لا بد أن تكون أقدم النصوص «الفيدية» بالنظر إلى ما تحويه من تعاويذ وترانيم؛ فهو يحوي ما يقرب من ٧٣٠ تعويذة تنوعت بين تعاويذ طرد الأرواح الشريرة، وترانيم للاستشفاء، والتمائم الشعرية، بالإضافة إلى طقوس أخرى مصاحبة لدرء الأمراض والشياطين، ولجلب الصحة وطول العمر، والوقاية من سوء الحظ، والمساندة في ميدان المعركة. وهناك العديد من أوجه التشابه بين هذه التعاويذ والتعاويذ الموجودة في نصوص السحر من حضارات البحر الأبيض المتوسط القديمة وأوروبا القرون الوسطى؛ إذ نجد فيها — على سبيل المثال — «السحر المتجانس»، واللجوء للتكرار الطقسي، والأسئلة البلاغية. وكما هي الحال في التقاليد الأوروبية، يوصى باستخدام الحديد باعتباره وسيلة قوية بوجه عام للوقاية من الأرواح الشريرة. ويتسبب في الإصابة بالأمراض عدد لا يحصى من الآلهة والشياطين والأرواح. وتتطلب كثير من التعاويذ السحرية استخدام نباتات الاستشفاء إما كتمائم أو حرقها بهدف التطهير وطرد الأرواح الشريرة. وفيما يلي إحدى التعاويذ البسيطة إلى حدٍّ ما لدرء الشر:

> دعني أمضِ أيها الشر؛ رحمتك بنا أيها القوي! لا تمسني أيها الشر بأذًى، في عالم السعادة!
>
> وإذا لم ترحل عنا أيها الشر، فسنرحل عنك في مفترق الطريق. عسى أن يتعقب الشر (إنسانًا) آخر!

> عسى أن يبعد عنا (الشر) الخالد ذو الألف عين! عسى أن يصيب بأذاه من نكره، فإنك بالتأكيد تضرب بسحرك من نكره!

لكن كتاب «آثارفافيدا» لا يتمتع بأهمية محورية بالنسبة للنصوص الفيدية، على عكس وضع الكتاب المقدس المسيحي أو القرآن الإسلامي؛ ومن ثَمَّ يمكن رفضه أو حتى تجاهله دون أن يعنيَ ذلك بالضرورة التقويض من أهمية كتب «الفيدا» الثلاثة الأخرى. ويعتبر أولئك الذين يشنون حملات لإضفاء طابع عقلاني على العقيدة الهندوسية «آثارفافيدا» مصدرًا خبيثًا للسحر. ويوضح أحد الكتب الحديثة عن تاريخ الهند الثقافي: «إن آثارفافيدا يحوي عقيدة سحرية تحل — باعتمادها الأحمق على السحر والشعوذة — محل العقيدة الفيدية النقية.»

وتجدر في هذا الصدد الإشارة أيضًا إلى نصوص «داراني سوترا» البوذية، التي أُلِّفت في الصين في العصور الوسطى في القرنين الرابع والخامس الميلاديين. وعلى غرار «آثارفافيدا»، لطالما كانت كتب التعاويذ هذه محل شك بالنسبة للنصوص البوذية التقليدية. من هذه الكتب مثلًا «كوان تينج تشينج» أو «كتاب التكريس» الذي يحوي اثنتي عشرة «سوترا» — أي وصفة سحرية — تحت عناوين مثل: «تعاويذ الـ ٧٢ ألفًا من ملوك الأرواح» و«تعاويذ وقائية من ملوك الأرواح ذات المائة عقدة»، وتُستخدم هذه التعاويذ في قراءة الطالع وطرد الجان المسبب للأمراض، وحماية المقابر والمنازل، ولعمل الأعمال السحرية أيضًا. وقد جاء في هذا الكتاب أن أناسًا دعَوْا آلهة القمر والشمس والجبال وشياطين الأشجار إلى «عقد ميثاق معهم من أجل تحقيق جميع أنواع الأسحار؛ فاستخدموا أسماء الأشخاص، وصنعوا دمًى تمثلهم، وصاغوا الأحجبة والتعاويذ التي تهدف إلى مسهم بالسحر.» بل وقد كان من المعتقد أن النص نفسه له قوًى وقائية طبيعية.

يوجد في التوراة اليهودية وفي العهد الجديد المسيحي مجموعة من الأشخاص التي صارت مرتبطة بالمعرفة السحرية مثل: موسى، وسليمان، وسيمون المجوسي. وثَمَّةَ مصادر مزعومة أخرى للسحر أكثر إثارة للدهشة؛ فهناك تعاويذ سحرية قبطية وكتب منسوبة إلى مريم العذراء. ومن بين هذه التعاويذ، تعويذة تبدأ بما يلي:

> هذه هي الصلاة الحادية والعشرون (التي) تلتها مريم العذراء (في) يوم أن راحت في النوم. إنها تخمد كل قوى العدو، وتلعن كل مرض وكل علة، بسلام، آمين.

ويمكن العثور على أمثلة كثيرة تعود للقرون الميلادية الأولى في مقاطع من التوراة/العهد القديم تُتلى للاستشفاء أو لأغراض وقائية؛ فالمزمور الحادي والتسعون — على سبيل المثال — لطالما كان يُستخدم للاستعاذة من الشيطان، وتحوي مخطوطة تعود للقرن الرابع عشر، «سفر الجيماتريا»، قائمة طويلة من الاستخدامات السحرية لآيات من الكتاب المقدس؛ فهي توصي للحماية في الليل بقراءة الآية ١٨:٤٩ من سفر التكوين، وقراءة الآية ١١:١٩ من السفر نفسه للتحوُّل إلى حالة غير مرئية. وكذلك هي الحال بالنسبة للقرآن؛ حيث تنتشر أدلة تتعلق بما تحويه هذه الكلمات المقدسة من قوة خفية. ولعل أحد أكثر النصوص اليهودية شعبية وعراقة هو سفر «شيموش طحيلم»، الذي ربما يعود إلى أواخر الألفية الأولى. يقدم هذا السفر تعليمات بشأن القوة الفاعلة للمزامير، ويدَّعي أن «التوراة كلها مؤلفة من أسماء الرب؛ وبالتالي، من شأنها خلاص الإنسان ووقايته.»

كان الكتاب المقدس المسيحي أيضًا ذا قوة في شكله المادي؛ ففي أوروبا، يمكن أن نرى ذلك في الاحتفاظ به تحت الوسائد طلبًا للحماية ليلًا، أو تناول صفحات منه لعلاج الأمراض، علاوةً على استخدامه في مختلِف طقوس التنبؤ. وقد كان الدور الذي لعبته الأساطير والأبوكريفا المسيحية في توليد السحر دورًا رئيسيًّا يفوق أهمية الأساطير في أيٍّ من الأديان الأخرى التي تقوم على كتب مقدسة؛ فقد شكلت الأبوكريفا — وهي نصوص وقصص مسيحية لا تحظى باعتراف الكنائس لكنها تَعرض بالتفصيل حياة شخصيات الكتاب المقدس وأقوالهم — أساسًا للتعاويذ الواقية التي انتشرت على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا بدءًا من العصور الوسطى وحتى القرن العشرين. وتتضمن — على سبيل المثال — أقوال الحكماء الثلاثة — الذين تسميهم المسيحية الغربية: كاسبار وملكيور وبالتازار — الذين يرد ذكرهم في الأبوكريفا لا في الكتاب المقدس. غالبًا ما يرد ذكر أسماء هؤلاء الحكماء في كتابات التعاويذ والرُّقى، وفي بوهيميا كان الناس يكتبون الحروف الأولى من أسمائهم بالطباشير على الأبواب طلبًا للحماية. ولعل أكثر الأمثلة المثيرة على السحر الأبوكريفي يتمثل في الرسائل السماوية أو المقدسة التي يُزعم أنها من يسوع إلى الملك أبجر الخامس (الذي تُوفِّي عام ٥٠م) ملك الرها الواقعة جنوب تركيا. ويعود تاريخ هذه الرسائل للقرن الرابع الميلادي، ولكنها ظلت بعد مرور ألف وخمسمائة عام تُلصق فوق جدران أكواخ العمال الإنجليز وتُحفظ في جيوب الجنود في خنادق الحرب العالمية الأولى طلبًا للحماية.

التمائم والأحجبة

في جميع الأديان القائمة على الكتب تُستخدم النصوص المقدسة لصنع الأحجبة والتمائم التي تُرتدى طلبًا للحماية والعلاج وحسن الطالع. وعادةً ما يُطلب من الساحر أن يفعِّل هذه العملية، إما من خلال قوته الفطرية أو ما لديه من علم. وقد تبيَّن أن التمائم البابلية المسمارية المنقوشة على الصلصال، والتي يعود تاريخها لوقت مبكر من الألفية الأولى قبل الميلاد؛ كانت دعوات للآلهة «مردوخ وإيرا وإيزوم» كي تحميَ البيوت من الطاعون، وكان أغلبها مستمدًّا من الملحمة الشعرية «إيرا» (إلهة الطاعون والفوضى)، التي يعود تاريخ أول ما تبقى من شذراتها إلى حوالي عام ٨٠٠ قبل الميلاد. وفيما يلي مثال منها:

> مردوخ يا أحكم الآلهة، إيرا يا أشد الآلهة بأسًا، إيزوم يا من بيده الطرقات، أيتها الآلهة السبعة، أيها الأبطال الذين لا يُضاهون، رحمتكم بي، أنا (اسم الشخص) ابن (إلهه الخاص)، عبدكم الخاضع، من هذا الوباء، في هذه الكارثة، هذه البلية، من غضب إيرا، من طاعون … إيرا الجبار، ولسوف أتغنى بتسبيحكم وحمدكم لأبناء البشرية طوال الوقت في المستقبل.

وقد سُجلت من الحضارات القديمة لمصر واليونان وروما أمثلة مماثلة من التمائم الأدبية على ورق البردي والأواني والصلصال والرصاص والجلد والأحجار.

لم تكن فعالية التمائم تتوقف فقط على القوة المقدسة للكلمات، وإنما على الأسطح التي كانت تُكتب عليها أيضًا؛ فقد كانت الآيات القرآنية تُكتب على ورق البرشمان، فضلًا عن الفضة والنحاس والحديد والحجارة والموسلين الأبيض وعظام الإبل والخبز غير المخمر وأكتاف الأغنام. وكان لنوع أداة الكتابة المستخدمة أهمية سحرية أيضًا؛ فقد كانت هناك خواص مميزة لسوائل مثل: عصير النعناع والعسل والزعفران والمسك وماء الورد. وكان القرآن — ولا يزال — يُستخدم كأحجبة في حد ذاته، شأنه في ذلك شأن الكتاب المقدس؛ إذ كان يوضع تحت الوسادة ليدرأ شر أذى السَّحَرة عن النساء أثناء المخاض، وكانت تُحفظ طبعات بالغة الصغر منه في صندوق ذهبي أو فضي يُعلق حول الرقبة طلبًا للحماية. واليوم، يمكن العثور على طبعات بالغة الصغر من القرآن موضوعة فوق لوحات عدادات السيارات أو نوافذها الخلفية للحماية من الحوادث.

في عام ١٨٢٦، جُلبت مجموعة من النصوص المكتوبة بلغة عربية متعثرة، تشرح كيفية صنع تمائم قرآنية من ساحل غينيا لإمبراطورية «أشانتي» في غرب أفريقيا إلى

الدنمارك. تشكل هذه النصوص أرشيفًا نادرًا عن العملية التي من خلالها صارت المجتمعات الأفريقية غير الإسلامية، التي تتعلم بالنقل الشفهي، تقدِّر القوة السحرية المكتوبة للقرآن الذي تعرَّفوا عليه على يد التجار الذين كانوا يأتون بلادهم من الشمال. وتنصح إحدى التمائم التي تُستخدم لأغراض عسكرية بما يلي:

> على من يريد النصر في الحرب أن يكتب ما يلي ثم يغسله في وعاء، وينبغي وضع بعض الذهب والفضة فيه، ثم يُغسل الجسم به بعد ذلك. اكتب آية الكرسي اثني عشر ألف مرة، واكتب أيضًا سورة الكوثر ثلاثمائة مرة، وافعل كل هذا في سرية دون أن يطَّلع الناس على نواياك.

لا شك أن كميات كبيرة من الذهب جرى تبادلها بين شعب «الأشانتي» وبائعي التمائم القرآنية، التي كانت تشكل مكملًا لرصيد السكان الأصليين من الممارسات السحرية وليست بديلًا عنه.

والآن، تشكل نيجيريا — التي يعيش فيها عدد كبير من السكان المسلمين والمسيحيين — مثالًا جيدًا على كيفية استخدام القرآن والكتاب المقدس للأغراض السحرية نفسها؛ ففي ثلاثينيات القرن العشرين، حدث أن صادف أحد زوار سوق بلدة «مايدوجوري» الواقعة شمال نيجيريا بائع تمائم كان يبيع مقاطع من القرآن مكتوبة على قطع من الورق، ومحفوظة في أكياس جلدية كي يرتديَها المرء للحماية من العقارب أو الثعابين، أو رمح أي عدو. وهناك دراسة استقصائية حديثة عن مداواة الماشية في المناطق الشمالية من نيجيريا تُظهر أن ٣٥٪ من الرعاة الذين طُرحت عليهم أسئلة الاستقصاء أفادوا بأنهم يستخدمون القرآن للحماية، إما بقراءة آيات منه على حيواناتهم أو بتعليق آيات مكتوبة منه عليها. وإذا انتقلنا إلى الجنوب، فسنرى أن دراسة أجريت في مطلع ثمانينيات القرن العشرين على سكان قبيلة «إيبيبيو» التي تعيش في جنوب نيجيريا أظهرت كيف عزز التبشير الغربي المسيحي استخدام الكتاب المقدس في التمائم والأحجبة. وقد نشرت مجلة «فيث» الشهرية التي تصدرها منظمة «زمالة دراسة الحياة» الأمريكية — وهي منظمة تأسست عام ١٩٣٩ ومقرها ولاية كونيتيكت — قوائم بمقاطع الكتاب المقدس الفعالة التي يستخدمها أفراد قبيلة «إيبيبيو» للحماية من السحر، عن طريق كتابتها على ورق البرشمان المصنع من جلود حيوانات مقدسة. وقد جرى شراء تمائم مماثلة ذات أصول من الكتاب المقدس أو شبه عبرية من شركة شيكاجو لبيع المؤن السحرية بالبريد،

التي أسسها في أوائل القرن العشرين رجل الأعمال المتخصص في مجال الغيبيات ويليام لوران دلورانس. وقد كان لهذه الشركة وكلاء في عدة بلدات في غرب نيجيريا.

ولعل تمائم الباب «المزوزا» هي أشهر التمائم اليهودية وأكثرها استخدامًا. بالطبع، ليس الغرض منها أن تُستخدَم أو تُفسَّر على أنها سحر وقائي. وهي تتألف من علبة من الخشب أو المعدن أو السيراميك، محفوظة بداخلها لفافة من ورق البرشمان تحوي مقطعين من سفر التثنية على أحد وجهيها، وعلى الوجه الآخر كلمة «شدَّاي» (أحد أسماء الرب، ومعناه القدير)، وتُعلق على عِضادة باب المدخل الرئيسي للمنزل (كلمة «مزوزا» تعني بالأساس: عِضادة الباب). من وجهة النظر اللاهوتية، يمثل هذا عملًا من أعمال الوحدة المجتمعية، ويساعد على تذكير اليهود بالتزاماتهم في كل مرة يغادرون فيها منازلهم أو يدخلونها. أما في الممارسة العملية، فقد استخدمها عدد كبير من اليهود — بما فيهم بعض حاخامات العصور الوسطى — على أنها تميمة واقية تدرأ الأرواح الشريرة والأشخاص غير المرغوب فيهم بعيدًا عن المنزل. وفي بعض الأحيان، كانت تضاف علامات غامضة وأسماء ملائكة إلى المزوزا بغرض تعزيز خواصها السحرية. وهناك أدلة تشير إلى أن هناك مسيحيين كانوا يلتمسون اقتناء «المزوزا»، خلال فترة القرون الوسطى وبداية العصر الحديث، باعتبارها تمائم قوية.

كما كان البعض يحملون أجزاءً من التوراة ومن المزامير بغرض درء الأمراض. وتحظر «الهالاكا» (أي القوانين اليهودية) استخدام كلمات من التوراة لمداواة المرضى، إلا إذا كان استخدامها سينقذ حياة، لكنها تسمح باستخدامها بغرض «منع» المرض والشر. لكن الحاخامات أجازوا استخدام الأحرف الأولى من كلمات وعبارات من التوراة في مداواة المرضى؛ أدَّى هذا إلى ظهور استخدام التمائم التي تحمل اختصارات من الحروف الأولى لكلمات عبرية مقدسة. أحد الأمثلة القوية على ذلك «إيبكا يازي باماي» من المزمور ٦٩، ٧. في مطلع تسعينيات القرن العشرين، أفاد طبيب إسرائيلي بأن عددًا من مرضاه كانوا يرتدون مثل هذه التمائم التي يصنعها بائعو تمائم محترفون.

كان يُعتقد أيضًا أن الكلمات المكتوبة في شكل مربعات، والكلمات المتناظرة التي تُقرأ طردًا وعكسًا، وأشكال الجناس التصحيفي التي يكون قوامها كلمات مقدسة مثل «باتر نوستر» (أبانا الذي في السموات) لها فعالية هي الأخرى. وكانت زيادة الكلمة أو إنقاصها مظهرًا قديمًا وشائعًا من الأحجبة التي عُثر عليها في العديد من الثقافات السحرية ولم تكن تعتمد على نصوص مقدسة. أشهر الأمثلة على ذلك هو التعويذة القائمة على إنقاص كلمة «أبراكادابرا»، التي عادةً ما تُخط في شكلٍ مثلثي ينتهي بالحرف «أ».

أبراكادابرا

أبراكادابر

أبراكاداب

أبراكادا

أبراكاد

أبراكا

أبراك

أبرا

أبر

أب

أ

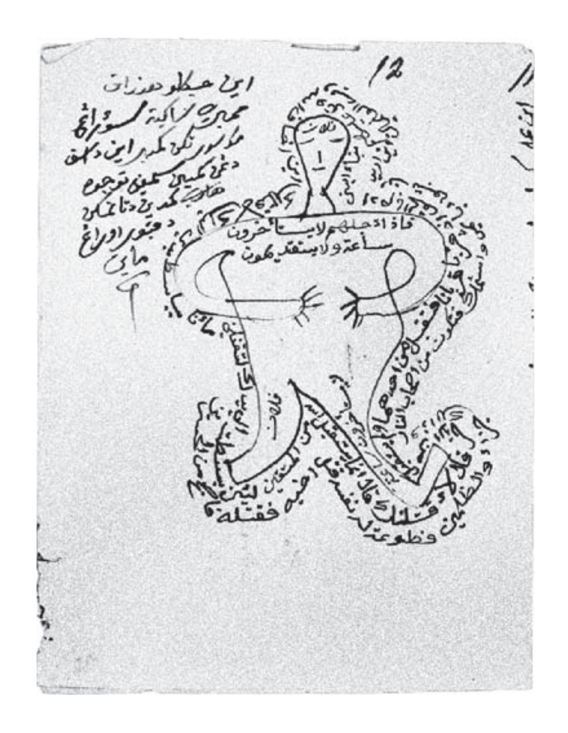
كان الرومان يستخدمون هذه التعويذة في تميمة، وكان الناس يحملونها على قصاصات من الورق إبَّان فترة اجتياح الطاعون مدينة لندن عام ١٦٦٥، ثم ظلت تُستخدم في السحر الشعبي الأوروبي في القرن العشرين، قبل أن تخسر قوتها لتتحول إلى كلمة عادية تُستخدم على سبيل الفكاهة والمزاح.

لكن أصل الكلمة لا يزال غامضًا، مع أن هناك اقتراحًا يذهب إلى أنها مشتقة من العبارة العبرية «ها براكا دابارا» (اسم المبارك). وقد صيغ على مرِّ القرون عدد كبير من الطلاسم الأخرى التي يجري فيها إنقاص الحروف تدريجيًّا؛ فقد حوت بعض كتب السحر الدنماركية في القرن التاسع عشر مثلثًا متناقصًا من الكلمة الغامضة «كاليماريس». واليوم، يستخدم أتباع الحاخام الأوكراني الغامض ناشمان (١٧٧٢–١٨١٠) — الذي صار ضريحه في مدينة أومان بأوكرانيا وجهة حج تحظى بشعبية كبيرة — تمائم واقية تعتمد على اسمه (كلمة «نا» تعني يسافر) وعلى مكان مرقده. وتكون التعويذة على النحو التالي: «نا» ثم «ناش»، ثم «ناشما»، ثم «ناشمان»، ثم «مي–أومان». ويمكن رؤية هذه الصيغة تزين سيارات ومبانيَ في إسرائيل لضمان السلامة وحسن الطالع بوجه عام.

وهذا يقودنا إلى السحر الحرفي؛ إذ يُعتقد أن ثَمَّةَ حروفًا عبرية أو عربية بعينها مشبعة بالطاقة أو أنها تجذب الطاقة. وفي العبادة الرسمية، تُدرس التوراة وتُقرأ بالعبرية، وكذلك يُدرس القرآن ويقرأ باللغة العربية؛ وبالتالي، فإنهما لغتان مقدستان.

وتزداد قوة هذا المفهوم لدى المسلمين الذين لا تكون اللغة العربية لغتهم الأم، ولا يتفاعلون معها إلا من خلال القرآن؛ ومن ثَمَّ، من غير المستغرب أن يُعتقد أن الحروف تحظى بخصائص سحرية. وقد تناول العالِم العربي المسلم ابن خلدون — الذي عاش في القرن الرابع عشر — موضوع السحر الحرفي، الذي كان مرتبطًا ارتباطًا خاصًّا بالصوفية، باعتباره شكلًا من أشكال السحر الطبيعي، أو «السيمياء». إن لكل حرف من الأحرف الثمانية والعشرين قوة روحية «تشمل الأسرار الموجودة في العالم.» وكل حرف منها كان يُنسب إلى واحد من العناصر الأربعة؛ ومن ثم، كانت الحروف المنسوبة إلى الماء تُستخدم في علاج الحمى. واليوم، يستخدم المرابطون الأفارقة الحروف العربية في تعاويذهم، فيخلطونها بعلامات السحر، ويكتبونها معكوسة أو مقلوبة.

تُشتهَر قوة الحرف في «الكابالا» اليهودية بشكل أكبر في التراث السحري الغربي، بعد أن خضعت للتطوير على يد علماء اليهود في إسبانيا وجنوب فرنسا في العصور الوسطى. وكانت تقاليد «الكابالا» في القرون الوسطى — التي كانت تعتمد على مفاهيم باطنية بارزة في العقيدة اليهودية قبل ذلك بألف عام — مستوحاة من نص يُزعم أنه أعيدَ اكتشافه (وهذا موضوع مألوف في السحر الباطني) اسمه سفر «زوهار»، أو «كتاب سطوع النور»، والذي دوِّن باللغة الآرامية والعبرية في إسبانيا القرن الثالث عشر. وقد ادَّعى مروج هذا الكتاب موشيه (موسى) دي ليون أنه من تأليف أحد حاخامات القرن الثاني الميلادي الذين عاشوا في فلسطين الرومانية، وهو ادِّعاء محاط بالشكوك. ويقدم «زوهار» تفسيرًا باطنيًّا للتوراة ويلهم استخدامًا ساميًا للعبادة. أما «الكابالا» فهي معقدة، لكن أهم ما يميزها باعتبارها «ممارسة» هو استخدام الاثنين والعشرين حرفًا من حروف الأبجدية العبرية (كل الحروف ساكنة). فلكل حرف منها معنًى خفي وتمثيل عددي؛ ومعًا فإنها تمثل قوة الرب الخلاقة ولبنات بناء العالم. وبمجرد فهمهما، يمكن استخدامهما في تراكيب وتراتيب شتى لبلوغ الحكمة والانسجام الروحي. ويرى البعض أن من الممكن استخدامهما في الطلاسم السحرية، من أجل تسخير الانبعاثات الربانية وعالم الأرواح لإحراز نتائج عملية. وقد تسربت ممارسات «الكابالا» أيضًا إلى الفلسفة الغيبية المسيحية والسحر الأفلاطوني المحدث خلال القرن السادس عشر؛ ونتيجة لذلك، يمكن أن نرى حروفًا عبرية حقيقية وزائفة مبعثرة في صفحات عدد كبير من مخطوطات السحر وكتبه المطبوعة، التي بدأت تنتشر منذ عصر النهضة وما بعده.



شكل ٤-١: تعويذة ماليزية الغرض منها إلحاق لعنة بمتلقيها. والحروف العربية المكتوبة حول الشكل البشري عبارة عن تعاويذ مكتوبة بلغة الجان الغامضة.[1]

كتب السحر

استكشفنا حتى الآن أهمية النصوص الدينية بالنسبة للمفهوم الذي يرى الكلمات باعتبارها سحرية والكتابة باعتبارها عملًا سحريًّا. لكن منذ العصور القديمة وما بعدها، انتشرت تجميعات للطقوس والتعاويذ والتمائم والأسرار السحرية التي كانت تعمل خارج حدود العقيدة الرسمية، ومن هذه التجميعات ما يمكن تصنيفها على أنها «مخطوطات» لأنها اشتملت على تعاويذ وابتهالات للآلهة أو الملائكة أو الشياطين أو الأرواح الأخرى. لكن وصف «مخطوطة» لم يدخل مجال الاستخدام الدارج لوصف مثل هذه الكتب إلا في فرنسا في القرن الثامن عشر؛ ومن ثَمَّ اعتُمد على نطاق واسع في



شكل ٤-٢: تميمة سورية على شكل يد فضية عليها حروف ورموز عبرية. وكانت مثل هذه التميمة — التي يُطلق عليها في الثقافات العربية «خمسة»، أو يد فاطمة، ويطلق عليها اليهود «حامش»، أو يد مريم — تُستخدم منذ وقت طويل في شمال أفريقيا والشرق الأوسط لدرء شر العين الحاسدة.[2]

الأدب الإنجليزي. وهناك أيضًا كتب السحر التي سعت لكشف كيفية استخدام أساطير العالم الطبيعي الغيبية. غالبًا ما كانت «المخطوطات» تحوي كلا شكلي السحر الطبيعي والروحاني.

ويعود أصل كتيبات أو أدلة السحر هذه إلى فترة مبكرة من العصور القديمة؛ فقد عُثر على مجموعات من الطلاسم والتعاويذ مدونة على ألواح الصلصال في المواقع الأثرية في الشرق الأوسط، التي يعود تاريخها للقرون الأولى من الألفية الأولى قبل الميلاد. وكان ما شهدته هذه الكتيبات من تطور لاحق يعتمد على إضافة تقنيات أدبية جديدة. وفي الوقت نفسه، صارت التقنيات الجديدة مشبعة بخواص سحرية، الأمر الذي شكل مزيجًا قويًّا. وهكذا أتاح استخدام ورق البردي في الكتابة إمكانية لف أمتار من النصوص المكتوبة وتحويلها إلى سجل معلومات متنقل؛ وهذا أتاح حفظ كتيبات سحر إرشادية متماسكة ومتسلسلة وإيضاحية، فضلًا عن نقلها للأجيال التالية. وبات بمقدور شخص واحد فقط ترميز متن كامل من المعرفة السحرية المتراكمة ونقله. وقد أتاح البردي أيضًا استخدام مختلِف أنواع الحبر ذي الخواص المختلفة من أجل تحقيق التأثير السحري.

كان الجلد قد استُخدم هو الآخر في الكتابة منذ وقت مبكر يعود إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد في مصر، لكن تصنيع ورق البرشمان من جلود الحيوانات — والذي كان يتطلب إجراءً أكثر تعقيدًا لتحويل الجلد إلى سطح كتابة أفضل بكثير — لم يتطور إلا خلال القرن الثالث قبل الميلاد. وفي حين كان ورق البردي يُصنع من نبات ينبت في دلتا النيل ويحمل الاسم نفسه — نبات البردي — لم تكن هناك أي عوائق بيئية أو جغرافية تَحُول دون إنتاج البرشمان. فتح هذا آفاقًا جديدة أمام ممارسة السحر؛ فمن الناحية العملية، تسنت الكتابة على كلا جانبي ورق البرشمان، وخياطة الصفحات الفردية ببعضها؛ ومن ثَمَّ أمكن تخزين قدر أكبر من المعلومات في وحدات محمولة أصغر حجمًا؛ ففنيت تقنية اللف ووُلدت كتب السحر. ولقد كان لهذا الأمر تأثير ثوري على الدين وعلى السحر أيضًا؛ فقد اعتمد نجاح انتشار الديانتين المسيحية والإسلامية — اللتين تعتمدان على التبشير — على الكتب المصنوعة من ورق البرشمان. وكما رأينا، صار انتشار الكتاب المقدس والقرآن جزءًا أصيلًا من الممارسات السحرية حيثما كان لهاتين الديانتين أتباع.

توجد كتب السحر في ثقافات أدبية قديمة أخرى، ولو أنها لم تكن بالضرورة تُصنع من ورق البرشمان نتيجة لأفكار مقدسة في ديانات معينة. وقد ضربنا من قبل أمثلة على نصوص «دينية» مثل: «آثارفافيدا» الهندوسية و«داراني سوترا» البوذية. ويقدم اكتشاف علماء الآثار لما أُطلق عليها «الدفاتر اليومية» — أو «تقاويم بلدة شوي هو تي» — في عام ١٩٧٥ نظرة ثاقبة عن السحر في الصين في نهاية «حقبة الممالك المتحاربة» إبَّان القرن الثالث قبل الميلاد، وقد عُثر عليها وسط عدد من النصوص القانونية المكتوبة على قصاصات الخيزران داخل مقبرة يرجع تاريخها إلى حوالي عام ٢٢٠ قبل الميلاد في بلدة شوي هو تي، في مقاطعة هوبي. تحوي هذه الدفاتر مزيجًا من التوصيات الفلكية والتنبُّئية والسحرية، وتكشف النقاب عن الدور المهم للأشباح في الدين الشعبي الصيني البدائي، وتقدم تعاويذ للتعامل معها، منها ما يلي:

> إذا تردد كلب باستمرار على منزل المرء ليلًا، وكان يسيطر على الزوج ويلهو مع الزوجة ولا يتسنى الإمساك به، فهو كلب مقدس متنكر في شكل شبح.
> ائت بلحاء شجرة توت … ثم اشوه وتناوله؛ فهذا سيُنهي هذا الأمر.

منذ القرن الثاني عشر وما بعده، توسعت المخطوطات في عددها ونطاقها وتأثيرها الثقافي عبر أنحاء أوروبا وعالم البحر الأبيض المتوسط. كانت الأديرة في الممالك المسيحية

تشكل مراكز الإنتاج والنسخ، وكان رجال الدين أكبر سوق لها. نحو نهاية العصور الوسطى، في القرن الخامس عشر، أدَّى اتساع نطاق مهنتَي القانون والطب إلى زيادة اتساع قاعدة قراء المخطوطات التي كانت جميعها تقريبًا باللغة اللاتينية، مع استخدام محدود للعبرية واليونانية. وكان من بين كتب السحر كتب تحمل عناوين مثل: «كتاب ملائكة الكواكب ومداراتها وحروفها وصورها»، و«الفن البارز» المنسوب لسليمان، و«الكتاب المحلَّف لهونوريوس ملك طيبة». يلاحظ أنَّ نَسَبَ كتب السحر إلى أسماء زائفة طالما كان سمة مميزة لها؛ فقد نالت شخصيات علمية كبيرة في العصور الوسطى، مثل: روجر بيكون الإنجليزي، ومعاصره الألماني ألبرت ماجنوس من كولونيا؛ شرفًا مشبوهًا تمثَّل في نَسَبِ كتب عن السحر الشيطاني والطبيعي لاسميهما. أما في أدب السحر العربي، فقد كان أكثر النصوص تأثيرًا هو «غاية الحكيم»، الذي تضمن طقوس استحضار الأرواح وسحر النجوم، فضلًا عن مؤلفات اثنين ممن يمكن أن يوصفا بأنهما عالمين حقيقيين بالفعل: «شمس المعارف» لأحمد بن علي البوني الذي عاش في القرن الثالث عشر، ومؤلفات الساحر المنجم العراقي أبو يوسف الكندي الذي عاش في القرن التاسع، الذي كانت مؤلفاته بالنسبة للدارسين والسحرة الأوروبيين مخزونًا هائل القيمة من الفكر اليوناني الغيبي القديم.

أدت طباعة المعرفة السحرية إلى طمس ملامح مهمة لتراث أدب السحر؛ فقد زال الطابع المميز الذي كان سمة العملية الخلابة الغامضة للنسخ بخط اليد ثم التجميع، وبات استخدام أقلام وسوائل كتابة خاصة وذات قدسية يعد مبالغة لا حاجة لها. وعلى الرغم من أن الطباعة على البرشمان عالي الجودة كانت ممكنة منذ الأيام الأولى لظهور الطباعة في أواخر القرن الخامس عشر، فإن ذلك كان يعد مكلفًا ومستهلكًا لقدر كبير من الوقت؛ فقد كان الورق في الكتب المطبوعة في ذلك الزمن لا يكاد يُصنع إلا من قطع النسيج الكتاني والقطني. لكن الطباعة لم تقتل تأثير وقوة التراث الأدبي للسحر، وإن كان لها من تأثير، فيمكن القول بأنها أحدثت ثورة في هذا التراث من خلال تمكين عدد أكبر من القُرَّاء من دخول عالم السحر الذي كان يومًا ما حكرًا على قلة منتقاة. وصار السحر فرصة تجارية كما لم يكن من قبل؛ إذ كانت كتب السحر الطبيعي — كذاك المنسوب إلى ألبرت ماجنوس — من بين أفضل الكتب بيعًا منذ وقت مبكر. ثم بدأت تخرج للنور أعمال فلاسفة الغيبيات الألمان في عصر النهضة، مثل كورنيليوس أجريبا. لكن القرن الثامن عشر — أو قلب ما يطلق عليه «عصر التنوير» — هو الذي شهد

ثورة جماهيرية في تاريخ السحر الأدبي. وفي فرنسا، تدفقت آلاف الكتب المحظورة زهيدة الثمن عن السحر الطبيعي والطقسي من المطابع، ووجدت طريقها لأول مرة إلى أيدي الفقراء. ومن الجدير بالذكر أن إحدى أسوأ المخطوطات سمعة، «المخطوطة الكبرى»، تقدم تعليمات توضح كيفية استحضار الشيطان. وقُدِّرَ لهذه الطبعات الفرنسية أن تجد فيما بعد طريقها إلى إسبانيا وإيطاليا والأراضي الألمانية والمستعمرات الفرنسية في المحيط الهندي ومنطقة الكاريبي.

في أماكن أخرى، ظهر سفر «شيموش طحيلم» مرات عديدة في طبعات رخيصة منذ أواخر القرن الثامن عشر، وحقق استخدامه انتشارًا أوسع في أمريكا بسبب إدراجه في ترجمة ألمانية لما كان يُطلَق عليه «كتابا موسى السادس والسابع». في شمال أفريقيا، حقق كتاب «طب النبي» للسيوطي — الذي انتشر على نطاق واسع لعدة قرون في شكل مخطوطة — انتشارًا أوسع بكثير في القرن التاسع عشر من خلال إصداره في طبعات رخيصة؛ وهكذا وصلت وصاياه القرآنية بشأن التداوي وصنع التمائم — مثل: تناول سبع تمرات من العجوة (الثمار المفضلة لدى النبي) في الإفطار لدرء السحر والأذى طوال اليوم — إلى جمهور أوسع من الناس؛ إذ نُشرت عدة طبعات منه في القاهرة وطهران وبومباي في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر. وكذلك كانت الإصدارات المطبوعة الشعبية من كتاب «شمس المعارف الكبرى» للبوني تُباع في الأكشاك الموجودة في الشوارع من المغرب إلى مصر واليمن. لكن على الرغم من اتساع إمكانية الحصول على مثل هذه المؤلفات زهيدة الثمن عن السحر، ظل يُعتقد أن القدرة على استخدام كتب السحر بنجاح حكر بالأساس على بعض الأفراد الموهوبين دون غيرهم.

هوامش

(1) © Wellcome Library, London.

(2) © Pitt Rivers Museum, University of Oxford.

الفصل الخامس

ممارسة السحر

من وجهة نظر شعبية يعتبر السحر عملًا، ولكي يكون له وجود، لا بد أن يؤديَه أشخاص، في بعض الأحيان يكون ذلك دون قصد (كما في حالة العين الحاسدة)، ولكن بوجه عام يكون عمدًا. وبعض السحر يمكن أن يؤديَه أي شخص، وهذا السحر الذي في متناول الجميع منتشر انتشارًا ملموسًا لكونه لا يعتمد على الدين أو السَّحَرة أو المعرفة؛ إذ تمرر المعرفة المتعلقة به من شخص لآخر شفهيًّا داخل الأسر والجماعات. لكنني لم أسمع عن أي حضارة في أي مكان في العالم — في الماضي أو في الحاضر — لم تكن بحاجة لوجود متخصصين. وكما ألمحت في نهاية الفصل السابق، لم يكن مجرد التمتع بالمعرفة السحرية هو الصفة الوحيدة اللازمة للنجاح في ممارسة السحر.

مقارنات عالمية

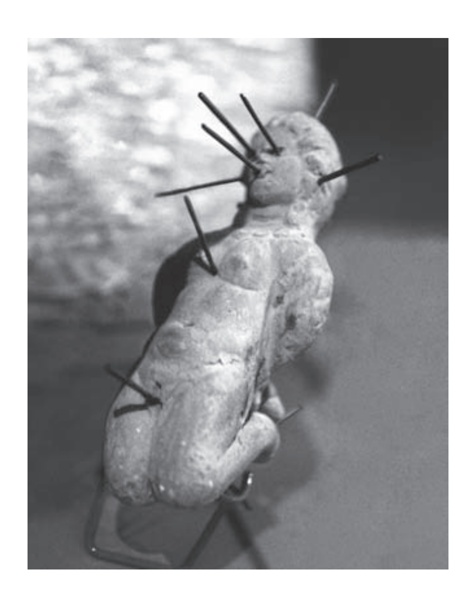
يمكنني أن أكتب مئات الصفحات أقدم أمثلة على ممارسات سحرية متشابهة من حضارات من شتى أنحاء العالم على مدى الزمن؛ إذ يمكن العثور على الكثير من الأمثلة. ولعل من الأمثلة الجيدة على هذا التشابه إنشاء تماثيل لأشخاص ثم التمثيل بها بغرض إلحاق الأذى بهم؛ إذ عثر علماء الآثار على أمثلة لذلك في آثار حضارات العالم القديم، وقد ورد ذكره في نص صيني قروسطي كما رأينا في الفصل السابق، كما جاء وصفه في سجلات محاكمات الساحرات في أوروبا، ودُوِّن الكثير عنه أيضًا في أفريقيا وآسيا والأمريكتين. واليوم، تبوأت هذه الممارسة مكانة رمزية مثل دمية «فودو» التي تُباع باعتبارها منتجًا تجاريًّا ثم تُغرَز فيها الدبابيس. ثَمَّةَ مثال آخر أكثر غموضًا يتعلق بطقس يُمارَس للكشف عن اللصوص؛ فثَمَّةَ طريقة يستخدمها المسلمون في الهند تتضمن أن يكتب الساحر أسماء الأشخاص المشتبه فيهم على قصاصات من الورق، بعد

ذلك تُبرم هذه القصاصات وتُحوَّل إلى كرات أو كبسولات عن طريق خلطها مع عجينة من الطحين. وعند إسقاطها في وعاء به ماء، تكون أول كرة تطفو على سطح الماء قبل نظيراتها هي التي تحوي بداخلها اسم اللص. ونجد أخبارًا عن طريقة مماثلة كانت تُمارَس في إنجلترا في القرون الوسطى، وكانت الأسماء تغطى بكرات من الصلصال.

لا شك أن هذه التشابهات العالمية رائعة، لكن ماذا تعني؟ هل تشير إلى أن هناك مجموعة أساسية من الممارسات والطقوس تعود إلى فترة تكوينية في الثقافة والممارسات الدينية البشرية في حقبة ما قبل التاريخ؟ هذا تحديدًا هو ما خلص إليه أمثال تايلور وفريزر، وهذه هي المقارنات التي شيدوا على أساسها نظرياتهم عن الثقافة البدائية. وبالمثل، حدد آخرون طقوسًا وعادات مماثلة في جميع أنحاء العالم، ومنها أعادوا بناء ما اعتبروه المفهوم الأساسي وراء أول ديانة، مثل: عبادة الشمس أو الأرض الأم. لكن كما رأينا، جرى تقويض هذه النظريات الأولى في مجال العلوم الاجتماعية، فضلًا عما دعمها من استدلالات. لكن مفاهيم قيمة أخرى نشأت من الرصيد الهائل من المعلومات الإثنوغرافية المقارنة التي جمعها الباحثون. أحد هذه المفاهيم تَمثَّل فيما توصل إليه فريزر من أن قانون التجانس يشكل عنصرًا أساسيًّا من عناصر السحر.

ولا شك أن السحر المتجانس يمثل مبدأً عامًّا مستمدًّا من الارتباط الأساسي للأفكار. وهو — في أبسط صوره — يعني أن «النتائج تشبه مسبِّباتها»، ودمية الفودو تشكِّل مثالًا على ذلك؛ فإذا غرزت الدبابيس في ساق الدمية التي تمثِّل ضحيتك المعنية، فسيسفر ذلك عن إصابتها بالعرج، وإذا غرزت الدبابيس في عين الدمية، فستصاب ضحيتك بالعمى. وقد استُخدم الرسم والتصوير بالطريقة نفسها، وقد أُطلِق على استخدام الصور في هذا الغرض «المحاكاة السحرية»، ووصف محاكاة مستمَد من المصطلح اليوناني القديم mimesis الذي يعني «التقليد»، والذي كان يُستخدم في المقام الأول بمعناه الفلسفي الذي يشير للتعبير الفني عن العالم المادي. أما على صعيد السحر، فقد استخدم علماء الأنثروبولوجيا هذا المصطلح لوصف محاولة «ليس فقط التعبير عن الواقع، وإنما التحكم فيه أيضًا من خلال صورته.»

انتقد مارسيل موس فريزر لتعصبه المفرط لما ذهب إليه من أن قانون التجانس سمة مميزة للسحر وليس الدين. ففي نهاية المطاف، ماذا يمكن أن يكون ارتداء الصليب المسيحي أو رشم الصليب إن لم يكن تصرفًا يعبر عن ارتباط متجانس؟ كان موس محقًّا أيضًا في ملاحظته أن التجانس لا يقدم تفسيرًا لكل الطقوس السحرية. ومع ذلك، الأمثلة



شكل ٥-١: تمثال صغير من «التراكوتا» (الطين النضيج) مغروز فيه ١٣ مسمارًا، من مجموعة تماثيل مصرية يعود تاريخها للقرن الثالث أو الرابع. وقد وُجد موضوعًا داخل قِدْر خزفية مع لوح من الرصاص منقوشة عليه تعويذة لاستجلاب المحبة تنشد معونة الجان.[1]

التي تعبِّر عن التجانس سواء من الماضي أو من الحاضر لا تُعَد ولا تُحصَى؛ فتفسير الأحلام مثلًا يعتمد في قدر كبير منه على ارتباط التجانس. وإذا ألقينا نظرة خاطفة على مرجع «تفسير الأحلام» الذي يعود تاريخه لأواخر حقبة العصور القديمة، فسنجده يخبرنا بأنه: «إذا كنت تحلم بأشخاص موتى، فسوف تشهد زوال تجارتك أو مهنتك»، «ورؤية الدبابير، تعبر عن إصابات سيتسبب بها الأعداء»، وإذا حلمت بأنك تجلس عاريًا «فسوف تُنتزع منك أملاكك.»

ويمكن أن نرى أمثلة على السحر المتجانس لدى السكان الأصليين لوادي «بيلا كولا» الواقع على الساحل الكندي المطل على المحيط الهادي؛ فقد كان السكان يُلقُون فرو دب على الرُّضَّع من الذكور كي يصيروا أقوياء، بينما كانت توضع على الرضيعة الأنثى أطراف دافئة لقندس مات لتوه — وهو أكثر الحيوانات كدحًا — كي تكبر وهي تتمتع بالسمة نفسها. أما في الثقافات العربية في الماضي والحاضر، فكان العقرب مرتبطًا بالشر بوجه

عام، لكن لكونه قاتلًا كان يُستخدم أيضًا باعتباره قوة لاستجلاب الوقاية عن طريق التجانس؛ ومن ثَمَّ كان الناس يعلقون التمائم، التي تُصنع على شكل عقارب وتُصنع من الخرز، على الجسم وفوق مداخل البيوت لإبعاد العقارب الأخرى والعين الحاسدة أيضًا. وكان طبيب القرن الثالث عشر الأندلسي ابن البيطار يوصي باستخدام كمادة من بذور نبات معين — تشبه أوراقه وبذوره ذيل العقرب — لعلاج لدغات العقارب.

هناك أيضًا نهج «العلامات» الذي اعتمد عليه العلاج بالأعشاب إلى حدٍّ كبير منذ العصور القديمة وما بعدها، ويذهب هذا النهج إلى أن المظهر الخارجي لأي نبات يتسم بخاصية مميزة — في شكله أو لونه — تشير إلى ما له من خصائص علاجية. وقد ظل هذا النهج جزءًا أصيلًا من الطب الأوروبي حتى القرن الثامن عشر، وذلك بفضل ما حظي به من تأييد من جانب الأبوين المؤسسين للنظرية الطبية: الطبيبين الرومانيين ديسقوريدوس (حوالي ٤٠–٩٠م) وجالينوس (١٢٩–٢٠٠م). وهكذا، كان يُعتقد أن حشيشة الكبد الطحلبية الرمادية — كما يوحي اسمها — مفيدة لأمراض الكبد بسبب تشابهها مع الكبد في اللون والشكل، وكان يُعتقد أن النباتات ذات الزهور الصفراء كبقلة الخطاطيف (عروق الصباغين) مضادة للحالة التي يُطلَق عليها اليرقان، التي تُضفي على الجلد مسحة اصفرار. ويمكن اعتبار مذهب العلامات أحد جوانب السحر الطبيعي لأنه يستكشف الخصائص الخفية في الطبيعة، لكنه له أيضًا جانب غير سحري باعتباره ينتمي لطب المعالجة المثلية.

استُخدم مفهوم السحر المتجانس لتفسير معنى فن مرحلة ما قبل التاريخ أيضًا. هل كان فنًّا من أجل الفن؟ التشابهات الموجودة لا تشير إلى ذلك؛ فقد ذكر فريزر — مثلًا — كيف كان السكان الأستراليون الأصليون من قبيلة «الوارامونجا» يحاولون زيادة عدد طيور الإمو عن طريق رسم يمثلها على أرض الواقع، يعرض دهونها وبيضها باعتبارهما من أعلى أجزائها ثمنًا. وكان الرجال يجلسون حول الرسم ويتغنَّوْن ثم يعتمر البعض منهم غطاءً للرأس كي يحاكوا ما يتسم به هذا الطائر من رقبة طويلة ورأس صغير. حينئذٍ بدا من المعقول أن تُقارن هذه الممارسات بفن الكهوف الأوروبي الذي يعود للعصر الحجري وما يعبِّر عنه من مشاهد صيد؛ فقد بدا أن الغرض من وراء رسم الخيول والغزلان وأفيال الماموث — التي ربما تصوَّر في حالة حمل — هو زيادة عدد هذه الحيوانات التي يُقبل عليها الصيادون وجامعو الثمار، أو تعزيز النجاح في عمليات الصيد. وكان الغرض من تصوير الحيوانات الخطيرة هو تقليل ما تمثله من تهديد، لكن

هذه التفسيرات جرى تقويضها في العقود الأخيرة؛ إذ أشار النقاد — على سبيل المثال — إلى أنه لو كانت نية الفنانين تشير إلى سحر متجانس يخدم غرض الصيد، فمن المؤكد أنهم كانوا سيرسمون الحيوانات مصابة بالسهام أو الرماح، ولكانوا صوروا خصوبة الحيوانات على نحوٍ أكثر وضوحًا ومباشرة؛ ومع ذلك، لم تَنْهَرْ حجة السحر المتجانس كليًّا. فمن بين مشكلات الدراسات التي أُجريت على الفن الصخري وجود مفهوم ضمني أو صريح يرى أن كل الفن الصخري جزء من ثقافة «بدائية». صحيح أن مظاهر الفن الصخري في جميع أنحاء العالم قد تتشارك ملامح مماثلة، لكن من غير الضروري أن تتشارك المعنى نفسه. يضاف إلى ذلك أن بعضًا من لوحات الفن الصخري التي تصور عمليات الصيد وجمع الثمار لا يزيد عمرها عن بضع مئات من السنين، بينما عمر البعض الآخر يزيد على ٤٠ ألف سنة. وهناك دراسات عن الفن الصخري في ولاية كاليفورنيا، الذي يصور شكلًا يطلق سهمًا على شكل آخر، وُجدت تناظرات مماثلة في السجلات الإثنوغرافية لسكان أمريكا الأصليين في المنطقة نفسها تتعلق بممارسة السحر عن طريق الصورة.

كما يعد السحر المعدي جانبًا آخر من جوانب قانون التجانس، الذي يرى أن الأشياء التي كانت على صلة مع بعضها في وقتٍ ما تحتفظ بهذه الصلة بينها. والمثال التقليدي على ذلك هو شعر الكلب؛ حيث كان يُعتقد أنه إذا عقر كلبٌ ما شخصًا فإن وضع شعر من هذا الكلب الجاني على جرح العضة من شأنه أن يعالج داء الكلب. ويمكن العثور على العديد من الأمثلة الأخرى؛ فالمعتقد الشعبي البريطاني يؤمن بأن وضع مسمار في طبعة لقدم الساحر من شأنه أن يبطل سحره. وثَمَّةَ فكرة أخرى تؤمن بأن الحصول على شيء من ملابس شخصٍ ما أو أثرٍ من جسمه يمكن أن تمنحك التأثير على هذا الشخص؛ ومن ثَمَّ هناك مخاوف في الكثير من الثقافات من أن يقع شيء من شعر الإنسان أو أسنانه في أيدٍ شريرة. وقد سُجلت في ليبيريا في أربعينيات القرن العشرين قصة عن خادم أخذ يلتقط بعناية جميع قصاصات الأظافر من سلة مهملات أحد المبشرين ثم أعادها إليه فخورًا، وهو يؤكد له أن أحدًا لن يستطيع بذلك أن يُلحق به الأذى؛ وهذا لأن هناك ممارسة تتضمن أن يؤخذ شيء من شعر العدو أو من ملابسه التي تخلَّص منها، ثم تُخبأ في شجرة أو تُدفن في حفرة ثم تُتلى عليها بعض التعاويذ. لم يكن القتل هو الغرض من هذا السحر وإنما إعاقة المسحور بحيث يفشل في عمله أو تتكرر معاناته من سوء الحظ. وفي الدول الغربية، يَطلب من يُطلَق عليه «الوسيط الروحي المحقق» شيئًا من ملابس الشخص الميت أو المفقود كي يتمكن من تنشيط استبصاره للتواصل مع روحه.

ونقل المرض عن طريق السحر عمل من أعمال السحر المعدي شاع في العديد من ثقافات الماضي والحاضر؛ إذ كان يُعتقد أن الأمراض التي يُصاب بها المرء لأسباب طبيعية أو خارقة للطبيعة لا يمكن القضاء عليها؛ ومن ثم كانت الوسيلة الوحيدة لعلاج الأمراض هي تمريرها لأشخاص آخرين من خلال ممارسة بعض الطقوس. وفي أحد الجوانب، تشكل هذه الفكرة مثالًا آخر على نظرية «الخير المحدود». وهناك طريقة من ولاية كارولاينا الشمالية توضح جيدًا كيفية علاج البثور على النحو التالي: «خذ حبة بطاطس أيرلندية واقطعها ثم افرك بها البثور، ثم ضعها في كيس وضع الكيس عند مفترق طرق، وستختفي بثورك لتذهب إلى أول من يلتقط الكيس.» كان جوزيف إنموزر قد ناقش موضوع نقل الأمراض في فصل حول «خرافات التجانس» قبل أن يضع فريزر نظريته عن السحر المتجانس بعقود. وضرب إنموزر مثالًا هولنديًّا التالي على علاج مرض البرداء أو الملاريا، وكان كما يلي:

> من يعانِ الملاريا، فليذهب في الصباح الباكر إلى شجرة صفصاف عتيقة، وليعقد عقدًا ثلاثًا في أحد أفرعها ويقول: «صباح الخير أيتها العتيقة! أُلقي عليك الصباح الجميل البارد أيتها العتيقة!» بعد ذلك عليه أن ينسحب سريعًا.

كما يتضح من هذا الطقس، لم يكن من الضروري نقل المرض إلى أي شخص آخر؛ وذلك لأن غسل المرض عن الجسم بالماء الجاري أو نقله إلى الحيوانات يمكن أن يجنب المرء هذه السلوكيات المعادية للمجتمع.

الممارسون المحترفون

في كل الثقافات التي سُجِّل تاريخها، نجد أفرادًا كانوا يكسبون عيشهم من العمل على تلبية احتياجات الناس السحرية. ومثلما هي الحال بالنسبة لكل مظاهر السحر، من السهل أن نملأ مئات الصفحات بجولة استكشافية عالمية لعالم السحرة — من كانوا ومن هم الآن، وماذا فعلوا، وكيف كانت نظرة الناس إليهم — دون أن يمثل ذلك سوى خدش فوق سطح ثراء الممارسة السحرية ومعناها. كل ما بوسعي هنا هو أن أقدم بعض اللوحات التعبيرية. أولًا، دعني أصنف متخصصي السحر تصنيفًا أوليًّا إلى دينيين وغير دينيين.

كما رأينا في مقدمة هذا الكتاب، دائمًا ما كان الرجال ذوو القداسة — أعني ممثلي الدين الرسميين أو الشعبيين — مرتبطين بالسحر؛ خاصةً إذا قبلنا بتعريف السحر على أنه التطبيق العملي للعبادة الدينية من أجل حل المشكلات الواقعية اليومية. وكان مسمى «الكاهن الساحر» عادةً ما يُنسب إلى المسئولين الدينيين في العصور القديمة، لا سيما كهنة مصر القديمة. لكن الكاهن بصفته ساحرًا ظل باقيًا في الديانات التوحيدية التي ظهرت في وقت لاحق. وقد سبق أن أشرت في هذا الصدد إلى مثال «المرابطين» في الإسلام الأفريقي؛ فالمرابط «الحقيقي» ينال احترامه الشعبي من خلال كونه أحد علماء القرآن ومعلميه؛ ذلك لأن درايته بالقرآن وكيفية استخدامه لخدمة مجتمعه هي ما تمنحه ما يتمتع به من قدرات. وقد كان الناس في أجزاء من السنغال حينما يحظَوْن بقدر من حسن الحظ، يقولون: «لديك مرابط جيد.»

ويقدم مرابط سنغالي من القرن التاسع عشر — يدعى أمادو بامبا — مثالًا جيدًا يوضح كيف يبني المرابط سمعته؛ أولًا: إنه ينحدر من سلالة عدة أجيال من المرابطين الموقرين؛ فأبوه كان يعلِّم الأطفال المحليين، وتزوج من عائلة ملك قبيلة، وبعد وفاة أبيه أخذ بامبا مكانه في بطانة الملك، وحينما لقي الملك مصرعه في إحدى المعارك في عام ١٨٨٦، عاد بامبا إلى أحد بيوت أسلافه وأنشأ «طريقة» (صوفية)، وراح يجوب المنطقة ويروِّج للسكان المحليين أن قواه القرآنية تفوق قوى أرواح أسلافهم. وما إن بلغت سمعته مكانة كافية حتى توقف عن جولاته وازدهرت أحواله بعد أن بات الزبائن هم الذين يرتحلون للقائه. لكن القوة أصابته بالغرور فتوقف عن تعليم الأطفال المحليين، في حين بدأت طموحاته السياسية تُقلق السلطات الفرنسية. في عام ١٨٩٥، جرى نفيه إلى الجابون لسبع سنوات، ولدى عودته احتشد آلاف الأتباع للقائه. كان بامبا وقتئذٍ قد بلغ ذروة مهنته، ولم يكن أيٌّ من المرابطين الآخرين يضارعه مكانة في أعين الناس؛ فقد كانت السمعة تتفاوت بين مرابط وآخر، وكان الناس على استعداد لأنْ يقطعوا مسافات طويلة في سبيل لقاء مرابط شهير دون آخَر محلي أدنى منه مكانة.

في المسيحية، طالما لعب الكهنوت الكاثوليكي والأرثوذكسي دورًا مماثلًا؛ فقد كان القس الكاثوليكي الروماني يحظى بصلاحية إلهية من خلال سر الكهنوت؛ فهو الوحيد الممثل للرب في الأبرشية الخاصة به، علاوةً على أنه كان — شأنه شأن المرابط — حتى العصر الحديث ضمن قلة من الأشخاص الذين بمقدورهم التعامل مع الكتاب المقدس. فالإنجيل الكاثوليكي أو ترجمته اللاتينية «الفولجاتا» لم يكن يراد به أن تقرأه عامة

رعايا الكنيسة، وإنما كان القساوسة هم المنوط بهم تفسيره للناس، وهذا منحهم هيمنة وسيطرة على الدور العلاجي الروحي والبدني. وازدادت هذه السيطرة قوة من خلال سيطرتهم على طائفة من الموارد السحرية المحتملة الأخرى، كالماء المقدس والأعشاب المباركة وطقس طرد الأرواح الشريرة والمسابح. ورغم أن البروتستانتية حاولت أن تستأصل التصور الشعبي للقس على أنه مورد سحري، ظل الناس ينظرون إلى القساوسة والكهنة البروتستانتيين على أنهم يتمتعون بموهبة تؤهلهم للمداواة ومجابهة السحرة والأرواح الشريرة، حتى لو كانوا لا يقدرون على ممارسة طقس طرد الأرواح الشريرة.

أما في آسيا، وفي الصين قبل الثورة، كان كهنة «ساي كونج» يسوِّقون أنفسهم باعتبارهم كهنة طاويين، وكان المعتقد السائد شعبيًّا أنهم كذلك؛ فقد كانوا يعملون من منازلهم، التي تحمل لافتات إعلانية تقول «يوجد هنا هيكل طاوي» أو شيء من هذا القبيل. وكانوا يؤدون طقوسهم مرتدين لباسًا رسميًّا حول هياكلهم الخاصة التي تحمل صورًا للآلهة. وكانوا يبيعون سلعًا سحرية مثل: الأدعية، والتعاويذ، والصور، والرُّقى. وكان كاهن «الساي كونج» من خلال ما يتمتع به من معرفة وعلمه بالطقوس، يستطيع أن يوجه قوة الآلهة والأرواح لمساعدة زبائنه، ويثبت فعالية في طرد الأرواح الشريرة وعلاج الأمراض الروحية. وكانت سمعة كاهن «الساي كونج» السحرية — شأنه في ذلك شأن غيره من ممارسي السحر في جميع أنحاء العالم — تعتمد أيضًا إلى حدٍّ ما على معرفة الشعب بأصوله العائلية.

كيف للمرء إذنْ أن يكتسب قوة وسمعة سحرية إذا لم تكن هذه القوة وهذه السمعة تعتمدان على الحظوة وعلى السلطة الرسمية الدينية، أو على الأقل سلطة تشبهها؟ الجنس — أو النوع — مسألة أساسية هنا؛ وذلك لأن بعض الثقافات تستثني النساء من مثل هذا الدور الشعبي؛ ففي معظم الثقافات الأفريقية مثلًا قد يبدو أن السحرة الأطباء كانوا في المقام الأول من الرجال. لكن هذا لا يعني أن الناس لم يؤمنوا بأن لبعض النساء قدرات سحرية، وإنما كنَّ غالبًا ما تُعتبرن أقل شأنًا من الرجال في مجالَي السحر المفيد وحماية المجتمع؛ وذلك بسبب مسائل تتعلق بالطهارة أو القوة البدنية. كان من الممكن أيضًا أن تَحُول أعراف التوريث السائدة لدى مجتمعٍ ما دون نيل البعض القوى السحرية التي تمتع بها أسلافه. لكن في بعض الثقافات كانت الساحرات — ولا يزلن — هن الأسمى شأنًا على الإطلاق؛ فقد كانت الساحرات في بعض مجتمعات «الباتاك»

في سومطرة يتمتعن بمكانة رفيعة في مجال السحر، ولدى بعض قبائل سكان أمريكا الأصليين كن يلعبن دورًا مهيمنًا في العلاج بالسحر. قد يبدو الحديث عن ممارسة نساء للسحر القرآني من قبيل التناقض في استخدام المصطلحات. لكن على الصعيد المحلي، تمارس النساء المتعلمات — مثل مرابطات الطرق الصوفية في السنغال — بالفعل السحر القرآني، ومعظم زبائنهن من الإناث.

في التاريخ الأوروبي — على الأقل بدءًا من فترة العصور الوسطى وما تلاها — نعلم أهمية السَّحَرة غير الدينيين الذين يصفهم المؤرخون بأنهم زمرة ماكرة، رغم أن لهم العديد من الأسماء الإقليمية والمحلية الأخرى؛ فقد وصفهم قس ألماني عاش في أوائل القرن الثامن عشر — يُدعى جورج زيمرمان — بأنهم: «جلادون، وجزارون، ونساء عجائز، وغجر، ورعاة أغنام، ورعاة أبقار، ويهود، وفلاحون، وصعاليك، ومشعوذون.» قد يكون هذا وصفًا جامحًا لكنه ليس خاطئًا كليًّا. لكن الصفة التي كانت تحدد الزمرة الماكرة لم تكن انعزالهم اجتماعيًّا، وإنما اتساع نطاق خدماتهم السحرية؛ إذ إنهم لم يقصروا نشاطاتهم على مجرد المداواة أو قراءة الطالع، بل أبدَوْا قدرتهم على استعادة الممتلكات المسروقة، واجتلاب الحب، والكشف عن الأبراج، والعثور على الكنوز المدفونة، وتحضير الأدوية العشبية، والأهم من ذلك كله مجابهة شر الساحرات. صحيح أن ممارساتهم لم تكن مشروعة في ظل مجموعة القوانين التي سُنَّت في جميع أنحاء أوروبا خلال القرن السادس عشر لمكافحة السحر والشعوذة، لكن لم يتعرض سوى قلة منهم فقط للمحاكمة نظرًا لأن خدماتهم المفيدة كانت تفوق المخاوف من قدرتهم على ممارسة السحر الضار. لم تفلح القوانين المضادة للاحتيال والتدليس والممارسات الطبية غير القانونية كثيرًا في تقويض دورهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وظلوا شخصيات هامة في المشهد الاجتماعي الأوروبي حتى بعد حلول القرن العشرين.

والرسائل التي أرسلها زبائن إلى أحد الرجال الإنجليز الماكرين — يُدعى ويليام برور (١٨١٨–١٨٩٠) من مدينة تونتون في مقاطعة سومرست — تعطينا فكرة عن طابع أنشطتهم والكيفية التي خدموا بها الناس باعتبارهم معالجين شعبيين؛ فقد كتبت امرأة شابة تقول:

> هلَّا تخبرني مَن الرجل الذي سيصير زوجًا لي، أو هلَّا تكشف عن طالعي من الأبراج. سيدي، ثَمَّةَ شاب آخر توقف عن التودُّد إليَّ، لقد خرج معي مرتَين واحتسيت الشراب معه؛ هلَّا تجعله يتودَّد إليَّ ويتزوجني إذا أردتُ أنا ذلك؟

وسألت أخرى:

ثَمَّةَ سيدة تأتي إلى منزلي الذي أقطن فيه كي تعمل، وهي عدوة لدودة لي، وسوف تأتي يوم الأربعاء؛ هلا تتدبر أمر منعها من المجيء؟

وتسأل امرأة:

بعد أن سمعت عنك من أحد الأصدقاء أكتب إليك كي أسألك إن كان بمقدورك أن تطلعني على أخبار ابني، إنه بالخارج حاليًّا، أنا أرملة وقلقة قلقًا شديدًا عليه.

وكتبت أرملة أخرى تقول:

هلا تتعطف وتكتب إليَّ تخبرني ما إذا كان هناك خطبٌ ما بي أنا وماشيتي؛ فأنا لا أشهد إلا الحظ العاثر، وكل أمر أُقدِم على فعله يفسد.

من الواضح أنها تشك في أنها مصابة بسحر ضار.

يكتسب المشعوذون القوة التي يتمتعون بها بعدة طرق. بداية من القرن السادس عشر، كانت معرفة القراءة والكتابة تشكل ميزة مهمة، وحيازة كتب السحر مفتاح لبناء سمعة في مجتمع تغلب عليه الأمية. كانت النساء أقل حصولًا على التعليم، وحتى القرن الثامن عشر ظلت معرفة الإناث بالقراءة نادرة جدًّا، لا سيما في البلدان التي تعتنق الكاثوليكية؛ ومن ثَمَّ، كانت سمعة الكثير من النساء الماكرات تعتمد بالأساس على اتصالاتهن بالكائنات الخارقة، مثل أرواح الموتى أو القديسين. وقد أظهرت تحقيقات محاكم التفتيش في أوائل العصر الحديث في صقلية أن هناك نساءً قلن إنهن اكتسبن قدراتهن النافعة من لقاءاتهن المتكررة بالجنيات. وقد كن — اللائي يُطلَق عليهن السيدات من الخارج — يجذبن الجنيات لأن «دماءهن حلوة». كان حق المولد مهمًّا أيضًا من أجل وسم شخصٍ ما بأنه يملك قدرة سحرية؛ فإذا حدث أن نزل مولود من بطن أمه داخل «برقع أو كيس الحمل» كانت تلك إحدى العلامات على امتلاكه قدرة سحرية، أما الابن السابع لأب كان بدوره السابع في ترتيبه بين إخوته فيتمتع بالقدرة على الشفاء. وفي المجر، كان «التالتوشوك» يولدون بإصبع زائدة أو بأسنان نابتة داخل أفواههم.

أما الإسلام، فيعترف رسميًّا بنوعين من المخلوقات الخارقة غير البشرية، هما: الملائكة والجن. والجن مختلفون عن أرواح الموتى والعفاريت، وخُلقوا قبل خلق البشر.

الملائكة مخلوقون من النور، بينما الجن مخلوقون من نار لا دخان لها. وهناك «الجن المسلم» غير المؤذي و«الجن الكافر» الشرير، الذي يُلحق المرض، ويمس الناس، ويسبب العُنَّة للرجال. ورغم أن القرآن أكَّد وجود الجن، فإنه شدد على أنهم لا يملكون التنبؤ بالأمور أو القدرة على اكتشاف الأشياء الخفية. والجن يسكنون عادة الأماكن النجسة داخل المنازل وحولها، في الحمامات والمقابر ووسط أكوام القمامة. وهم يحبون الظلمة، وعامةً يتفاعلون مع عالم البشر ابتداءً من فترة الغسق وما بعدها، ويعيشون حياة يومية لا تختلف عن حياة البشر في كثير من النواحي، بَيْدَ أنهم يتمتعون بقدرات استثنائية أيضًا، مثل: قدرتهم على تحويل أشكالهم، وقوتهم التي تفوق قوة البشر. والجن يلحقون الضرر، لكن يُعتقد أيضًا أنهم مصدر هام للسحر المضاد لنيل الشفاء من المرض والوقاية. وتقول الأساطير إن سيطرة الملك سليمان على الجن هي السبب فيما كان يتمتع به من قدرات. ويزعم السَّحَرة المسلمون المعاصرون أنهم يبحثون عن الجن في أوكارهم المظلمة، ويتمكنون من خلالهم من مساعدة زبائنهم على زيادة رواتبهم، واكتساب الصداقات، وتقديم العديد من الخدمات الأخرى.

في بعض الثقافات، لا يكتسب السحرة قدراتهم إلا بعد خضوعهم لطقوس قَبول شاقة، تجري عادةً تحت رعاية ساحر آخر. فمثلًا، الشخص الذي سيصبح واحدًا من السَّحَرة في قبيلة «الماريند» في غينيا الجديدة عليه أن يأكل الموز المقلي لمدة تتراوح بين ٥ و٧ أيام، بينما يُحضر له أحد السَّحَرة المتمرسين شربة تحتوي عصارة جثة. يتعين على هذا الساحر المبتدئ أن يتناول هذه الشربة مرارًا وتكرارًا مع تقطير عصارة الجثة في عينيه وداخل أنفه أيضًا؛ إذ يُعتقد أن كثيرًا من هذه الطقوس تمنح الساحر القدرة على التواصل مع عالم الأرواح، وهذه الصلة هي التي تمنحه قدرته. عادةً ما يرتبط هذا الشكل من طقوس القبول بالشامانية؛ وذلك لأن الشامانية — في جوهرها وباعتبارها مفهومًا أنثروبولوجيًّا — تتعلق بإتقان بلوغ حالات النشوة من أجل التواصل مع عالم الأرواح، إما عن طريق الدخول في حالة الانجذاب المحكوم أو من خلال التحليق في رحلات سحرية إلى عالم الأرواح. من الأمثلة الجلية على عملية التدريبِ المسارُ الشاق الذي يتعين على الشامان المبتدئ أن يسلكه لدى شعب «التامانج» في نيبال، وهي عملية تعليمية ووجدانية في طبيعتها؛ فالساحر الذي يمكن قبوله هو الذي يكون قد مر بأزمة عقلية أو مر بتجربة روحية كاشفة؛ وهذا قد يتضمن رؤًى أو تعرُّضه لهجمات من أرواح شريرة. ويبدأ السَّحَرة تدريبهم الشاماني بتعلُّم عدد كبير من الأساطير و«المانترا» (أي أصوات أو

أغاني أو كلمات تولِّد حالة من التحوُّل الروحي). من خلال هذه التدريبات والتعليمات التي تُستقى من شامان آخرين، يتعلم السَّحَرة دخول حالة النشوة. قد يستغرق الأمر سنوات كي يتقن الساحر حِرفته، مع أن ما يكسبه من أموال بعد ذلك لا يكون كثيرًا.

إن التقاليد السحرية ليست محصورة داخل أي إطار ثقافي. فيما يتعلق بالدين الشعبي، لم يمنع قول الكهنة والمرابطين إن سحر الديانات الأخرى لا يعد شيئًا إذا قورن بقوة الكتاب المقدس أو القرآنِ الناسَ من السعي للانتفاع بسحر «الآخر»؛ ولهذا، نجد في سجلات محاكم التفتيش الإسبانية أن إسبانًا مسيحيين كانوا يستشيرون العارفين بالسحر القرآني. ويمكن أيضًا العثور على أمثلة لذلك في دول البلقان؛ إذ تُظهر الوثائق الرسمية للبوسنة في القرن الثامن عشر، أن السلطات التركية العثمانية المحلية كانت في عدد من المناسبات تسأل الرهبان الفرنسيسكان في دير فوينيكا، أن يستخدموا صلواتهم وتعاويذهم وأدويتهم في علاج المرضى المسلمين من المس الشيطاني أو التلبس بالجن. وهناك أمثلة عديدة من أرشيف محفوظات أوروبا تُظهر أن أشخاصًا بروتستانتيين لجَئوا إلى قساوسة كاثوليكيين، كي يساعدوهم في التخلص من الأرواح الشريرة أو يشتروا منهم أشياء مباركة.

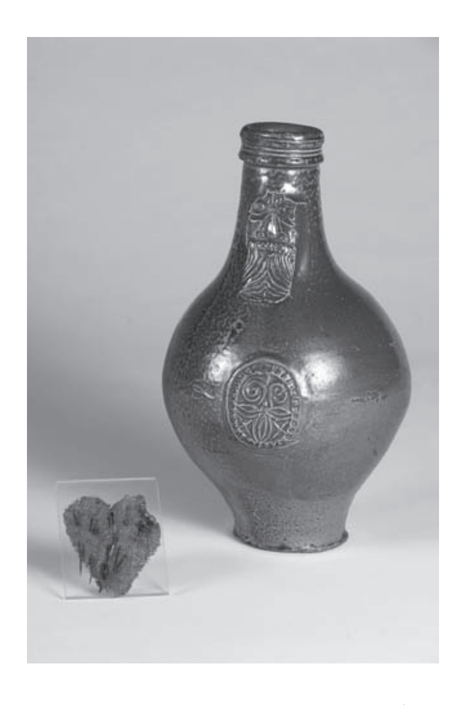
وعلى غرار ما حدث مع الماجوي الفرس القدماء، وجد ممارسو السحر أنفسهم بمرور القرون مضطرين جبرًا أو بدافع الحاجة أو الطموح المهني لأنْ يقدموا خدماتهم في أراضٍ غريبة وأجنبية. وقد كانت غرابة الثقافة والدين كذلك تلعب دورًا هامًّا في تشكيل النظرة الشعبية للقدرة السحرية؛ ففي أوروبا، طالما تمتع الغجر بصيت ذائع في ممارسة السحر، وهو ما يستغلونه استغلالًا بارعًا. وفي أمريكا ومنطقة الكاريبي، تشكلت تقاليد سحرية توفيقية نتيجةً لتعدد الأجناس والثقافات واجتماعها على أرض واحدة؛ فكانت تقاليد الاستحضار وجلب الشؤم التي يمارسها الأمريكيون الأفارقة في ولايات الجنوب تمزج المعرفة الشفهية من أفريقيا بتعبيرات السحر المسيحية من خلال استخدام الكتاب المقدس. أُضيفت أيضًا إلى هذا المزيج كتب السحر التي أتت من ألمانيا القرن الثامن عشر، والتي انتشرت من تجمعات الألمان المستوطنين ليعتمدها السحرة مستحضرو الأرواح من الأمريكيين الأفارقة. وقد جرى تبادل المصطلحات والممارسات أيضًا في الاتجاه المعاكس.

الثقافة المادية

لم يكن تاريخ السحر مجرد سجلٍّ شفهيٍّ أو مكتوب؛ فهو غالبًا ما يخلف وراءه أدلة مادية، وحدوة الحصان التي تُعلق فوق أبواب المنازل مثال واضح على هذا؛ لأنها تمثل دليلًا ماديًّا يُذكِّرنا بالمخاوف الشعبية من السحر. ولا يقدم الأرشيف المكتوب لنا سوى فهْم جزئي لطبيعة الممارسات السحرية في الماضي وتنوعها. وقد وُثقت بعض التقاليد التي خلفت سجلًّا أثريًّا بحيث صار مثبَتًا انتماؤها إلى الحقبة التي كانت تُستخدم فيها، وإن معرفتنا بغيرها لا يمكن أن تتشكل كاملة إلا من خلال تفسير طبيعة الأدوات الباقية وموقعها. فعلى سبيل المثال، من الواضح أن تعمُّد وضع الأحذية والملابس في المداخن وتجاويف الحوائط كان ممارسة منتشرة على نطاق واسع عند بناء البيوت، ومع ذلك تخلو السجلات التاريخية من أي إشارة إليها. وبالمثل، الاكتشافات الأخيرة التي أظهرت تعمُّد وضع جماجم الخيول تحت أتون حرق الكلس التي شُيدت في وقت مبكر من العصر الحديث، فضلًا عن العلامات المتعلقة بالطقوس التي تمارس عند البناء؛ لم تدون في أي سجل تاريخي.

للأسف، لم يكن الاهتمام الذي لاقته ثقافة السحر المادية من جانب الباحثين يُذكر مقارنةً بالسجلات الأدبية. الاستثناء الوحيد لهذا هو مفهوم «الفيتش». اشتُقت هذه التسمية من الكلمة اللاتينية «فاكتشوس» ومعناها «مصنوع بفن». وقد دخلت نطاق الاستخدام في اللغة الإنجليزية لأول مرة في القرن السابع عشر عن طريق الكلمة البرتغالية «فيتشيسو». كان البرتغاليون يستخدمون هذه الكلمة لوصف الأصنام التي وجدوا — خلال رحلاتهم التجارية — أن شعوب الساحل الأفريقي الغربي — غينيا في المقام الأول — تعبدها، وكذلك القطع السحرية التي ترتديها هذه الشعوب أو تستخدمها. لكن النسخة الفرنسية من هذه الكلمة «فيتيش» هي التي انتشرت على نطاق واسع بمجرد إدخالها إلى اللغة الإنجليزية. في الوقت نفسه تقريبًا، في القرن الثامن عشر، اقتبس الفرنسيون أيضًا كلمة أخرى من كلمات غرب أفريقيا هي «جِري-جِري»، من لغة شعوب «الميندي»، لوصف التعاويذ والتمائم الأفريقية على وجه التحديد.

في حين صارت كلمة «جِري-جِري» جزءًا من لغة السحر الشعبي الأمريكي الأفريقي في الولايات الجنوبية، صارت كلمة «فيتش» تُستخدم في سياق فكري وثقافي أكبر بكثير. أما في أذهان علماء اجتماع القرن التاسع عشر، فلم تصبح كلمة «فيتش» تعرَّف فقط بأنها مجرد شيء مادي، بل أيضًا شكل من أشكال الدين البدائي الذي كان يقدس



شكل ٥-٢: قِنِّينة ساحر عُثِر عليها مدفونة داخل إحدى عتبات الأملاك في مدينة الملك لين في مقاطعة نورفولك بإنجلترا عام ١٩٠٥. تعود هذه القنينة إلى أواخر القرن السابع عشر، وكان بداخلها قطعة قماش على شكل قلب مثقبة بدبابيس.[2]

الأشياء، إما بمعناه الإحيائي أو باعتباره مرحلة دينية سحرية قائمة بذاتها سبقت ظهور الديانات الشركية. وعلى غرار غيره من مصطلحات علم الاجتماع الأولى — اسم «الطوطم» مثلًا — اعتمد المحللون النفسيون اسم «فيتش» فيما بعد، واستخدموه لتعريف فئة من فئات الأمراض الجنسية. وعلى نطاق أوسع، استُخدمت الفيتشية باعتبارها لفظة ازدرائية عنصرية لوصف المعتقدات الدينية أو السحرية التي يعتنقها الأفارقة «البدائيون». خلال القرن العشرين، صارت هذه التعريفات محل انتقادٍ أكثر فأكثر، وأسقطت بدرجة كبيرة من الخطاب العلمي الأنثروبولوجي. في هذه الأثناء، صارت أدوات وأغراض الفيتش — التي جمعها علماء الإثنوغرافيا والمسئولون الاستعماريون وشحنوها لتصبح مقتنيات في مجموعات خاصة وتُعرض في صالات العرض الفنية والمتاحف — محل اهتمام

متزايد باعتبارها قطعًا فنية. واليوم، جذبت دلالة «الفيتش» واستخداماتها الثقافية والاستعمارية الاهتمام مجددًا باعتبارها أداة مفاهيمية في النظرية الثقافية متعددة التخصصات.

نادرًا ما كانت كلمة «فيتش» — باعتبارها اسمًا لأداة سحرية — تطلَق على أدوات الثقافة المادية للسحر الشعبي الأوروبي؛ فقد كانت تُعرَّف على نحو عنصري. لكن يمكن العثور على رصيد هائل من التعاويذ والتمائم والأغراض الوقائية، أو التي تُستخدم لدرء شر العين الحاسدة في مجموعات في المتاحف الأوروبية إلى جانب الأدوات «الغريبة» التي راقت لهواة جمع المقتنيات الأثرية من المستعمرين؛ فهناك أدوات تحمي المرء من الأذى حينما توضع عليه أو تُستخدم معه بطريقة أو بأخرى من قِبل معالج سحري. في جميع أنحاء أوروبا مثلًا، كان يُعتقد أن السهام ذات الرءوس الحجرية والبلطات التي يعود تاريخها لعصور ما قبل التاريخ تتمتع بقوًى سحرية. وكانت هذه الأشياء — التي كان يطلق عليها في بعض الثقافات أحجار الرعد — محل تقدير كبير باعتبارها توفر حماية من خطر البرق. في اسكتلندا وأيرلندا، كان يُعتقد أن رءوس السهام المصنوعة من حجر الصوان التي تعود للعصر البرونزي هي قذائف الجن التي تؤذي الماشية والأشخاص؛ فكان المشعوذون أو الأطباء السَّحَرة يجمعونها لعلاج مَن أصيبوا بقذائف الجن. وقِنِّينة الساحر ما هي إلا أداة أخرى وُجدت وسط مقتنيات المتاحف في إنجلترا، وكانت تستخدم علاجًا مضادًّا للسحر بالاعتماد على السحر المتجانس الذي يبدو أنه شهد تطورًا في القرن السابع عشر. كان ضحايا السحر — بِناءً على نصيحة من أحد المشعوذين في كثير من الأحيان — يسكبون بولهم داخل قنينة مع شيء من أظفارهم وشعرهم، كما كانت تضاف أيضًا أدوات حادة مثل: المسامير والدبابيس والأشواك. وكانت القنينة تمثل مثانة الساحر، وحينما كانت توضع لتُغلى فوق النار أو تُدفن تحت موقد حجري، كان جَيَشان المزيج داخل القنينة يسبِّب للساحر ألمًا شديدًا. انتقلت هذه الممارسة إلى أمريكا وصارت جزءًا من السحر الأمريكي الأفريقي؛ فحلت في بعض المناطق قنينات السحر التي تحوي أدوات مؤذية محل أكياس السحر الأكثر «تقليدية». انتشرت أيضًا الممارسات التي تهدف لحماية المنازل؛ فكان إخفاء أشياء شخصية وجماجم الخيول والقطط النافقة وغيرها من الحيوانات داخل الحوائط وداخل حفر الأرضيات وتحت أعتاب المنازل، يشكِّل ممارسة طقسية مشهودة بدرجة كبيرة في التنقيبات الأثرية وعمليات ترميم المنازل في أوروبا وأستراليا، ولو أن الإشارة إليها لم تَرِدْ إلا قليلًا في السجلات المكتوبة.

هوامش

(1) © Genevra Kornbluth.

(2) © Norwich Castle Museum and Art Gallery.

الفصل السادس

السحر والعالم الحديث

بعد مرور قرن أو أكثر على إعلان علماءَ مِن أمثال فريزر وتايلور وفيبر نظرياتهم الرائدة، يبدو جليًّا الآن أن عصر العِلم يمكن أن يكون أيضًا عصرًا للسحر؛ فقد تقبَّل أناس من المثقفين السحر بوصفه تحديًا للحتمية العلمية والمعتقدات الدينية التقليدية والمطابقة الخلاقة. لم تَعُدِ الحداثة مرادفة للعقلانية؛ فعلى مدار العَقدَين الماضيَين ظل المؤرخون وواضعو النظريات الثقافية يستكشفون عودة الثقافة الغربية إلى الاعتقاد بالسحر؛ فتعقبوا هذه المسائل إلى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، حينما أثارت تجربة الحياة في المجتمعات الأوروبية المتجهة إلى التصنيع ردود أفعال جمالية لمواجهة اجتياح الماكينات والتمدن والتلوث. فقد ظهر التقدم وكأنه قوة مدمرة؛ فارتد الشعراء وكتَّاب المقالات والفنانون الرومانسيون إلى الماضي الوثني الكلاسيكي الذي ازدهر في بيئة رعوية، في حين كانت آخر بوابات الحاضر المؤدية إلى ذلك العالم الساحر هي العواطف والذكريات والخيال. عبَّر الشاعر الأيرلندي دبليو بي ييتس (١٨٦٥–١٩٣٩) — أحد الورثة الأدبيين للعصر الرومانسي — عن هذه المشاعر في مقال حول «السحر» كتبه عام ١٩٠١:

> لقد أصبحت أرى أو أتصور في الرجال والنساء، وفي المنازل، وفي الحِرف اليدوية، وفي كل الصور والأصوات تقريبًا، شكلًا من أشكال الشر، شكلًا من أشكال القبح الذي ينبع من الهلاك البطيء بمرور القرون لطبيعة العقول التي أرست هذا الاعتقاد [بالسحر] وشواهده المنتشرة حول العالم.

كان ييتس منجذبًا إلى قوة جديدة تبشر بعودة اهتمام الطبقات الوسطى في القرن التاسع عشر بعالم الوهم: المذهب الروحاني. في بريطانيا في أواسط العصر الفيكتوري،

كان يوجد ما وصفه بعض المؤرخين بأنه «أزمة إيمان»؛ تحول عن الإيمان العقلاني الجاد بكنيسة إنجلترا، وتلهف على صلة أكثر حيوية وروحانية؛ وهو ما قدمه المذهب الروحاني الحديث. بدأت هذه الحركة في أمريكا عام ١٨٤٨ حينما زعمت الأختان المراهقتان فوكس من مدينة هايدسفيل بولاية نيويورك أن بوسعهما التواصل مع أرواح الموتى بواسطة القرع والدق؛ حينئذٍ بدأت هذه الظاهرة العتيقة — التي كانت توصم في الماضي بأنها من ممارسات الساحرات أو الشياطين — تخضع لإعادة التأويل ولاقت تأييدًا من جانب الكثيرين؛ فانتقلت زيارات الأرواح المثيرة للجدل مجددًا من عالم «الخرافة» إلى صميم الدين. لَكِنِ البعضُ اعتبر الروحانية تمثل عودة ظهور عبادة الشياطين إلى السطح، وآخرون اعتبروها تأكيدًا عميقًا على الحياة الآخرة التي تُرسيها المبادئ المسيحية، في حين اعتبرتها فئة ثالثة خدعة لا بد من كشفها؛ وهكذا عاد السحر — على اختلاف تعريفاته — إلى التحقيقات الدينية والعلمية.

مثَّل المذهب الروحاني «أزمة في إقامة الأدلة» بقدر ما أبرز «أزمة في الإيمان»؛ فقد ظهر هذا المذهب بعد سنوات قليلة من إرسال أول رسالة تلغرافية. وهذا الإنجاز العلمي جعل فكرة التواصل مع عالم الأرواح معقولًا أكثر من ذي قبل بالنسبة للكثيرين من ذوي الخلفيات الدينية والعلمية على حدٍّ سواء. خذ مثلًا كروموِيل فارلي (١٨٢٨–١٨٨٣)، وهو خبير بريطاني رائد في مجال هندسة الإلكترونيات، ولعب دورًا كبيرًا في اختراع نظام التلغراف العابر للأطلسي. صار فارلي يؤمن بوجود تلغراف كهربائي مغناطيسي لـ «الروح». وهو لم يتوصل إلى هذا الاستنتاج من إيمان أعمى، بل عبر تجارب علمية. ورغم افتضاح العديد من الوسطاء الروحانيين واعتبارهم محتالين، نجح عدد قليل منهم في إثارة حيرة الوسط العلمي؛ فقد أثاروا تساؤلات حول محدودية ما يمكن رصده من أدلة وبراهين ومحدودية المرجعية العلمية.

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واصل عدد من المثقفين الأوروبيين — أغلبهم من الرجال — استكشاف أشكال السحر الفكرية التي ظهرت خلال عصر النهضة، والتي تمكَّنت على مدار القرون من الانتشار عبر الكتب المطبوعة والمخطوطات. في الوقت الذي فكَّر فيه الرومانسيون في السحر، شمَّر هؤلاء الدارسون للغيبيات عن سواعدهم ونفَّذوا ذلك. وقد أسهم القبول الاجتماعي لحركة الروحانية — إلى جانب تأثير الحركة «الثيوصوفية»، والكتب التي نشرها إليفاس ليفي — في إلهام مجموعة صغيرة من الماسونيين البريطانيين بإنشاء أخويتهم السرية الخاصة باسم «الفجر الذهبي»، التي

كان ييتس عضوًا فيها. ابتكر مؤسسو هذه الأخوية مجموعة من الطقوس التي دمجت السحر اليهودي المسيحي الذي انتشر في أوروبا القروسطية، مع الممارسات السحرية للشرق الأوسط وآسيا القديمة، والتي كانت أدلتها قد تُرجمت حديثًا إلى الإنجليزية. وقد ظهرت أيضًا أخويات سحرية صغيرة أخرى في ألمانيا وفرنسا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يمكن أن نرى مظهرًا آخر لهذا التبنِّي الثقافي للممارسات السحرية في الحركة «السريالية» التي ظهرت في أوائل القرن العشرين. في عام ١٩٤٢، كتب ماكس إرنست (١٨٩١–١٩٧٦) — أحد رواد الحركة السريالية — أن السحر «وسيلة الاقتراب من المجهول بطرق أخرى غير العلم والدين.» وقد رأى السرياليون — الذين تأثروا بالأبحاث الأنثروبولوجية عن الحضارات الأخرى البعيدة، واستمدوا أفكارهم من مبادئ التحليل النفسي، وأذهلهم علم الغيبيات والروحانية — فَنَّهم عملًا من الاستكشاف السحري. في مذكرات الكاتب السريالي جوليان ليريس (١٩٠١–١٩٩٠) لعام ١٩٢٤ نراه يتأمل قائلًا: «لا غاية للعمل الفني سوى الاستحضار السحري للشياطين الداخلية.» وقد حصل إلهامهم على تجسيد فني في صورة مجموعة من بطاقات التاروت صممها الشاعر أندريه بريتون وأصدقاؤه؛ حيث حملت أوجه البطاقات صور أشخاص مثل: باراسيلسوس وفرويد وماركيز دي ساد وهيجل والوسيطة هيلين سميث وشخصية «أليس» التي ابتكرها لويس كارول، والثائر المكسيكي بانشو فيا. كتب بريتون لاحقًا كتاب «فن السحر» (١٩٥٧) الذي يتناول تاريخ العلاقة بين الفن والسحر منذ عصر ما قبل التاريخ وحتى الوقت الحاضر.

كان التعامل الانتقائي مع مختلِف التقاليد السحرية في أوروبا الغربية في مطلع القرن العشرين بمثابة تدريب فكري على تصفح العالم الحديث عن طريق سحر الماضي، وكان بمنزلة رد فعل واعٍ ليس نابعًا من الحاجة إلى التحكم في الطبيعة، وإنما من الرغبة في إحداث تحول في حياة النفوس الداخلية؛ فقد كان السَّحَرة الجدد يتعقبون رحلتهم الخاصة لبلوغ التنوير الروحي. ويمكن فهم هذه الحركة من منظور تاريخي اجتماعي ثقافي، لكن لا بد من مراعاة مدلولاتها النفسية للأفراد. وبالطبع، ينطبق هذا أيضًا على حالات اللجوء للسحر في أي وقت من الماضي.

ويلخِّص التمييز الذي وضعه جون رونالد تولكين بين السحر والافتتان هذه القضايا تلخيصًا دقيقًا:



شكل ٦-١: «التعويذة» (١٩٠١)، صورة لجون سايمون فابورج (١٨٦٧–١٩٣١). وتعكس الصورة الاهتمام بالسحر الطقسي في الدوائر الفنية في ذلك الوقت، والقدرة على التلاعب بالصور؛ وهو ما نراه في العديد من صور الروحانيين.[1]

الافتتان يخلق عالمًا ثانويًّا يستطيع كلٌّ من المصمم والمتفرج دخوله لإشباع حواسهما وهما بداخله، لكن هذا العالم في نقائه فنيٌّ من حيث الرغبة والغاية. أما السحر فيُحدث — أو يُزعم أنه يُحدث — تغييرًا داخل العالم الأصلي … وهو ليس فنًّا وإنما أسلوب، وغايته حيازة القوة في هذا العالم والسيطرة على الأشياء والإرادات.

لكن هذه التعريفات بعيدة كل البعد عن الوضوح في إطار السياق التاريخي؛ فباحثو القرون الوسطى الذين مارسوا السحر كانوا يحاولون ممارسة الافتتان، من منطلق أن «العالم الثانوي» — أي عالم الغيبيات — موجود أيضًا في «العالم الأصلي».

ومع ذلك ظلت هناك أمور كثيرة مجهولة ومبهمة. ومن هذا المنطلق، كان هدف السحر الفعلي هو تحرير العالم من السحر. بالإضافة إلى ذلك، فإن الرغبة في السحر والرغبة في الافتتان لم تكونا على الإطلاق غايتين حصريتين بصورة تبادلية في أي سياق حديث؛ فقد كان آليستر كراولي (١٨٧٥–١٩٤٧) — الذي كان عضوًا في أخوية «الفجر الذهبي» وبات يستمتع بشهرته السيئة بأنه «الوحش الكبير» و«أخبث رجل في العالم» — يسعى لبلوغ الافتتان عن طريق السحر والجنس والمخدرات، لكنه كان يؤمن أن هذه الرحلة منحته قوًى سحرية تمكِّنه من السيطرة على الآخرين.

السحر والتكنولوجيا

إذا انتقلنا من المجرد والفكري إلى العملي والفعلي، فسنجد أن الاحتكاك المبدئي بالتكنولوجيا الجديدة كثيرًا ما يلهم تأويلات غير علمية حول طريقة عمل هذه التقنيات أو استخدامها. فالاعتياد لا الفهم العلمي هو الذي ينزع عن التقنيات ما يكتنفها من طابع سحري لدى بدء ظهورها؛ وهكذا يستطيع الأشخاص نبذ التأويلات السحرية دون أن يتبنَّوْا تفسيرات علمية للتكنولوجيا. فكم شخص يدرك حقًّا كيف يمكن لقطعة معدنية صغيرة أن تلتقط الموجات غير المرئية التي تُبث في الهواء وتحوِّلها إلى صوت وصورة؟ هذا ما يفعله جهاز التلفزيون. إننا نقبل ذلك وحسب ونعتبره أمرًا غير سحري، لكنه لا يزال يثير حيرة عقول كثيرة. أستطيع أن أتفهم تمامًا سبب اعتياد سيدة عجوز في إنجلترا في مطلع القرن العشرين — بعد أن أدخلت الكهرباء إلى منزلها — سد ثقوب المقابس عند عدم استخدامها بغرض منع تسرُّب الكهرباء.

وقد أسفرت ردود الأفعال المبدئية تجاه الكاميرات والكهرباء — في قرى إنجلترا خلال القرن التاسع عشر — عن ظهور تأويلات سحرية لهذه القوى الجديدة الغريبة؛ فكانت عملية التقاط صورة لشخصٍ ما في مقاطعة سومرست تعتبر أن الشخص «خُطف»، بما يعني أنه «طُلب» أو سُحر؛ وأن عواقب ذلك تتمثل في سوء الحظ أو الموت المبكر. وبالمثل، عندما بدأت البطاريات تظهر في المزارع والورش، ثارت اتهامات لأصحابها بأنهم يستخدمون «القوة الكهربائية» لإيذاء الناس بطريقة تشبه السحر. ويمكن العثور على ردود أفعال مبدئية مشابهة تجاه هذه الابتكارات التكنولوجية نفسها في مختلِف الثقافات حول العالم.

في أواخر القرن التاسع عشر، قدَّم المستكشفون والمبشرون الأوروبيون كاميراتهم على أنها أجهزة سحرية كي يؤكدوا تفوقهم، أو لضمان إمكانية الوصول الثقافي لثقافة السكان الأصليين. على سبيل المثال، انتحل الرحالة الاسكتلندي جوزيف طومسون شخصية «مجانجا»، أو معالج في شرق أفريقيا، مخبرًا أبناء قبيلة «ماساي» أن الصور التي يلتقطها لمحاربيهم من شأنها أن تزيدهم بسالة في المعركة على نحوٍ سحري. بعدما انكشفت حقيقة عمل الكاميرا بعد عقود، ظل استخدام الصور جزءًا من ممارسة السحر الشعبي. في غرب كينيا في خمسينيات القرن العشرين، ابتكر الأطباء السحرة طقوسًا لاستنزال اللعنات تتضمن أن تنزف صورة الضحية عند قطعها كدليل على نجاح اللعنة؛ ولهذا السبب، كان الكثيرون يعارضون التقاط صور لهم. لكن إحدى الجماعات المسيحية الأصولية تصدت لذلك بترويج فكرة أن التقاط صورة الشخص مع الكتاب المقدس يبطل مفعول أي أعمال سحرية. استُخدمت الصور أيضًا في ممارسات مماثلة مرتبطة بالسحر المتجانس في أمريكا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ إذ وجد جامعو الأغراض الفولكلورية الذين عملوا في المجتمعات العرقية الألمانية والأمريكية الأفريقية أن الصور استُخدمت في أشكال قديمة من السحر المتجانس. فمثلًا، كان يُعتقد أن دفن صورة العدو بحيث يكون الوجه نحو الأسفل ستؤدي إلى إنهاء حياة هذا العدو مع اختفاء معالم الصورة. وبالمثل، يمكن حرق الصورة مع التمتمة بتعويذة معينة أو ثقبها بمسمار أو رسم كفن على ظهرها ووضع الصورة مقلوبة لتحقيق الغاية نفسها.

ولم تكن التكنولوجيا أيضًا منيعة أمام التدخلات السحرية؛ فالسيارات في جميع أنحاء العالم اليوم تحفل بالتمائم طلبًا لحمايتها وحماية راكبيها. وقد اكتشف علماء الإثنوغرافيا الذين عملوا في مروج بوكاج الفرنسية خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، أن حوادث السيارات أو حوادث التحطم كانت تُعزى لأسباب سحرية. وهذه الفكرة ليست سوى شكل تكنولوجي معاصر للاتهامات المتكررة التي وردت في المصادر الأوروبية القديمة، التي كانت تعتبر الساحرات مسئولات عن تحطم عجلات العربات التي تجرها الخيول أو وقوعها في الوحل. وفي بعض مناطق أفريقيا، أضاف ظهور الجرارات بُعدًا جديدًا لصراعات أعمال السحر المرتبطة بالزراعة؛ فقد كشفت دراسة عن الحركة على الطرق في غانا أن تحطم السيارات والشاحنات في المواقع التي تكثر فيها الحوادث على الطرق الجديدة الجيدة أثار شكوكًا في أن يكون سبب هذه الحوادث هو السحر.

والهاتف المحمول هو أحدث تكنولوجيا غيَّرت شكل العلاقات الاجتماعية الأفريقية اليومية. بالرغم من عدم النظر إلى الهواتف المحمولة كتقنية سحرية، اعتقد البعض في

بدء ظهورها أنها قد تُستخدم كأداة لإلحاق الأذى السحري؛ ففي نيجيريا عام ٢٠٠٤، أدى انتشار الهواتف المحمولة إلى إشاعة الذعر العام بعد انتشار سريع لشائعات مفادها أن أي شخص يرد على مكالمات من أرقام معينة خبيثة سيصاب بالجنون أو يسقط ميتًا؛ فاجتاح الشبكة سيل من الرسائل النصية حيث أخذ كل شخص يتواصل مع أصدقائه وأفراد عائلته لتحذيرهم من تلك الأرقام، التي نُشر بعضها في الصحف. لكن سرعان ما تلاشت تلك المخاوف بالطبع. يُذكِّرنا هذا الذعر بالهلع الشيطاني الذي ساد أمريكا في مطلع الثمانينيات، حين أشيع أن أسطوانات أغاني الهيفي ميتال تحوي رسائل شيطانية لا يمكن سماعها إلا بتشغيل الأسطوانات بالعكس، وزُعم أن هذه الرسائل قد تؤثر على لاوعي الأشخاص وتدفعهم للانتحار أو عبادة الشيطان. وقد أذكى هذه النار الأصوليون المسيحيون الذين ازداد تأثيرهم بقوة بفضل انتشار القنوات التليفزيونية مدفوعة الاشتراك. وفي الولايات المتحدة الأمريكية أيضًا، أدَّى تطوير «تطبيقات» الهاتف المحمول إلى قيام أصحاب المشروعات ببيع تعاويذ سحرية عبر هذه الوسيلة الجديدة.

تقع الإعلانات في جوهر الفن والتكنولوجيا والتجارة في القرن العشرين؛ ولهذا ليس من المستغرب أن نجد لغة السحر والافتتان تُطبق على أرباب هذه الصناعة. ولا شيء أدل على ذلك من منتجات الحِمية التي تعد بنتائج مذهلة، ومزيلات العرق التي تجذب الجميلات، والعطور التي تثير الرجال، والشامبو الذي يروَّج له على أساس خزعبلات علمية وهمية؛ فاختيار الكلمات المستخدمة في الإعلان عن هذه المنتجات أهم من محتواها الكيميائي؛ فالإعلانات تضيف قيمة للمنتجات، وتحوِّلها بفضل استخدام قوى اللغة والوعد بتحقيق الأمنيات. أهم ما في الأمر أن هذه المنتجات تعد المستهلك بالتحكم في مصيره مثل السحر إذا ما تغاضى عن مبالغاتها، وهو ما يفعله الملايين. فلو لم نكن نعيش حتى الآن في عالم سحري، لما كانت صناعة الإعلانات لتوجد بالطريقة التي نعرفها الآن.

الطفل بداخلنا

نمر جميعًا بلحظات سحرية خاصة. ألم تَقُمْ يومًا بحثِّ سيارتك على الإسراع قليلًا وأنت تصعد مرتفَعًا؟ هل تمنيت يومًا أمنية؟ هل شعرت أن موقفًا معينًا كان أكثر من محض صدفة؟ يمكننا التعبير عن رغبتنا في حدوث شيء بصورة عقلانية — مثلًا «أتمنى أن تفقد وظيفتها» — لكن إذا ما تحققت، فقد تتحول التأويلات إلى تأويلات

سحرية. هذه ظواهر شائعة خلال ساعات استيقاظنا. أما في أحلامنا، فتأخذنا عقولنا إلى عوالم وأنشطة سحرية؛ فيمكننا أن نطير. تستطيع أفكارنا أن تغير عالم الأحلام حولنا. والحالة الطبية التي تُعرف باسم شلل النوم — والتي سُجلت في ثقافات مختلفة حول العالم وفي السجلات التاريخية — من شأنها توليد ما يبدو كاعتداءات حقيقية ليلية من كائنات خارقة؛ إذ تصاب «الضحية» بشلل مؤقت، وهلوسة سمعية وبصرية، وشعور بوجود حِمل ثقيل على الصدر والحلق. وقد أدت هذه الحالة إلى ظهور شهادات بوجود اعتداءات من الساحرات والشياطين والأشباح والكائنات الغريبة.

حتى إذا لم يكن بعض القراء قد تعرض لمثل هذه الدوافع والتجارب، فلا شك أنهم مروا ببعض اللحظات السحرية في صغرهم. كما أشرنا في فصل سابق، طالما اهتم علماء النفس بـ «التفكير السحري» لدى الأطفال. ويقول التعريف العملي الذي اقترحته الجمعية الأمريكية للأطباء النفسيين إن الحالة تنطبق على الشخص الذي «يعتقد أن أفكاره أو كلماته أو أفعاله تستطيع فعلًا — أو قد تستطيع بطريقةٍ ما — التسببَ في وقوع نتيجة معينة، أو تمنع وقوعها بوسيلة تتنافى مع القوانين الطبيعية للمسببات والنتائج.» وقد ساوى فرويد بين التفكير السحري لدى الأطفال والتفكير الشائع في المجتمعات البدائية ولدى العصابيين، فاعتبره وسيلة بقاء في مرحلة ثورية بدائية. لكن عالم النفس التطوري الرائد جان بياجيه هو أول شخص أجرى دراسات تجريبية مكثفة على عمليات تفكير مرحلة الطفولة، وذلك في عشرينيات القرن العشرين. استنتج بياجيه أن التفكير السحري نابع من عدم قدرة الأطفال على التمييز بين ما هو عقلي وما هو مادي.

ويعتقد أن السن من السادسة إلى التاسعة هي السن التي ينبذ خلالها أغلب الأطفال التفكير السحري كقناعة راسخة. غير أن العديد من الدراسات الحديثة أظهرت أن الأطفال في سن الثالثة قد يكون لديهم إحساس «عقلاني» متطور حول العلاقة السببية المادية، ومع ذلك يمارسون التفكير السحري. أجرى عالم النفس التطوري يوجين سابوتسكي تجربة عرض فيها على أطفال في سن الرابعة مائدة «سحرية» تشبه مائدةً وصفها لهم في قصة تدور حول فتاة تمتلك مائدة سحرية تستطيع تحويل دُمى الحيوانات إلى حيوانات حقيقية. وعندما سأل الأطفال عن إمكانية حدوث ذلك، أجابت قلة منهم بنعم. لكن عندما وُضعت دمية على شكل أسد على المائدة السحرية وتم تحريكها بواسطة مغناطيس، أبدى أغلب الأطفال مظاهر الخوف من تَحوُّل الدمية لأسد حقيقي، أو قاموا بالتلويح بعصًا سحريةٍ كان الاختصاصي النفسي قد أعطاهم إياها لمنع الدمية

من التحرك. نستنتج من ذلك أن الأطفال عبروا لفظيًّا عن رأي عقلاني، لكنهم عندما تعرضوا لموقف يبدو سحريًّا، جاءت استجابتهم بطريقة سحرية.

وقد استكشف العلماء موضوع التفكير السحري من حيث «تفسيرات» الأطفال فضلًا عن رغباتهم؛ كرؤيتهم للحياة والموت مثلًا. على سبيل المثال، فسَّر طفل في الخامسة ما يحدث للأشخاص حين يموتون بأنهم: «يعودون إلى بطون أمهاتهم ويرجعون أطفالًا صغارًا مرة أخرى.» وهذا يبدو مثل فلسفة التجسُّد. تستطيع أفكار الطفولة المبكرة التوصل إلى تشابهات أخرى لما هو وارد في أصول الدين؛ فافتراض الأطفال البديهي أن الجمادات تشعر اعتقاد إحيائي في الأساس.

وبعيدًا عن تبنِّي منظور عقلاني للعالم، يشجع الآباء في مختلِف الثقافات التفكير السحري لدى أطفالهم في سن ما قبل المدرسة، ويقدمون تبريرات سحرية لإرضاء أطفالهم في المراحل المبكرة عند الاستفسار عن طريقة عمل الأشياء أو أسباب حدوثها. كما تشجع كتب الأطفال الخيالات السحرية، وتقدم برامج التليفزيون للأطفال الصغار عوالم سحرية لا تربطها بالعالم الواقعي علاقة قوية؛ فلماذا نغذي التفكير السحري في أطفالنا؟ ما تبعات ذلك على المدى البعيد؟ تردد هذا السؤال كثيرًا: هل رواية «هاري بوتر» مضرة؟ وكما هو متوقَّع، تأتي الإجابات متفاوتة وغير حاسمة وتحمل عدة تفسيرات؛ فليس من السهل فهم التطور المعرفي البشري، مع انقسام الآراء على المستوى الأساسي بين تأثير البيئة والتنشئة. من وجهة نظر إيجابية، اقترح البعض إمكانية استفادة الأطفال من القصص الخرافية والخيالية في استخلاص دروس قيِّمة في التعرُّف على خصائص مرغوبة اجتماعيًّا كالإحسان والصداقة والثقة. علاوةً على أن استكشاف العوالم السحرية يساعد الأطفال على فهم الحدود بين الواقع والخيال مع نمو إدراكهم الأساسي. كذلك قد يساعد التفكير السحري في إثارة التفسيرات المجردة والنظرية الضرورية لتطور المَلَكات الفكرية والإبداعية. ويمنح الاعتقاد السحري الأطفال استراتيجيات التأقلم الضرورية للتعامل مع مواقف التوتر والمآسي التي لولا ذلك ما كانوا مؤهلين عاطفيًّا لمواجهتها.

أكد علماء التربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر مرارًا وتكرارًا أن سرد القصص الخيالية وقصص الأشباح والساحرات والجنيات على الأطفال قد يسبب آثارًا مضرة مستمرة؛ إذ سيكبر الصبيان ليصبحوا رجالًا جبناء وتعساء، والفتيات ليصبحن نساءً حمقاوات يؤمنَّ بالخرافات. لكن ثَمَّةَ أدلة قليلة في المؤلفات الحديثة حول علم النفس التطوري تدعم هذه الفكرة الخاصة باستمرار الأثر مدى الحياة، غير أن البعض

زعم بوجود علاقة بين التفكير السحري لدى الأطفال والإصابة بالوسواس القهري. لكن لم تؤيد دراسة حديثة شملت ١٠٢ من أطفال المدارس هذه المزاعم، إلا أنها كشفت وجود علاقة متبادلة بين التفكير السحري وزيادة أعراض القلق العام.

ما زال السحر يعرَّف في كثير من مؤلفات علم النفس التطوري بأنه شيء ينتمي للآخر، ولكن هذه المرة، ذلك الآخر هو طفولتنا؛ فمع دخول مرحلة البلوغ نظن أننا «نفقد» طفولتنا، ومعها نفقد ذاتنا السحرية. والمجتمع الغربي الحديث يفضل الحفاظ على هذا «الآخر». لكن التعبير عن التفكير السحري في مرحلة البلوغ يعد تصرفًا غير سوي في رأي الكثيرين، ويخضع للتفسير من منظور الإصابة بالقلق والاضطرابات العصبية والعقلية. لكن كما رأينا، لا يمكن تفسير اعتقاد البالغين في السحر من منظور تفسير مرضي فحسب.

أهي تجربة عالمية؟

إذنْ، نحن جميعًا فكَّرنا تفكيرًا سحريًّا في مرحلةٍ ما. وتتأثر طريقة تعاملنا مع الأمر في الكبر بعوامل الماضي والمجتمع والثقافة والتعليم والتجارب الشخصية. في أغلب المجتمعات، تشكل التعاليم الدينية الراسخة إطارًا ثقافيًّا مقبولًا لعقلنة استمرار التفكير السحري، وقد أطلق البعض على ذلك وصف «الاعتقاد السحري المؤسسي». يمكن النظر للصور الميكانيكية للعبادة — كالصلاة والشعائر الأخرى — إما على أنها سحرية أو دينية بحسب من يؤديها والسياق الذي يؤديها فيه، ويمكن الرجوع في ذلك إلى مناقشة الدين الشعبي في مقدمة الكتاب؛ فالاعتقاد بأن إلهًا أو آلهة يمكنها التأثير في الشئون الدنيوية أو تحديد وجودنا بعد الموت يُعد بالأساس تفكيرًا سحريًّا كما هو مفهوم في علم النفس التطوري.

كتب إميل دوركايم ذات مرة يقول: «ثَمَّةَ شيءٌ ما خالد في الدين مقدَّر له البقاء أكثر من كل الرموز المحددة التي أحاط بها التفكير الديني نفسه تباعًا.» يمكن حذف كلمة «الدين» من هذه العبارة ووضع كلمة «السحر» مكانها وستظل العبارة صحيحة. وقد أدت محاولة تحديد ماهية ذلك «الشيء» إلى اقتراح مزيد من الباحثين المعاصرين أن السحر والدين — كتجربة — في الماضي والحاضر، يقومان على عمليات معرفية كلية. وكلمة معرفية تشير إلى الطريقة التي تُحصَّل بها المعرفة، وطريقة تنظيمها في العقل، وطريقة توظيفها، سواءٌ عن وعي أو لاوعي. ويتمثل أحد أمثلة كيفية تطبيق ذلك في

الاقتراح بأن النزعة السحرية تنبثق من تطوير البشر المبكر لاستخدام الأدوات؛ ووفقًا لهذه الفكرة، لم تنشأ وظائف المخ المستخدمة في اللغة من أجل التواصل، بل من أجل استخدام الأشياء، فإذا كانت الكلمات قد نشأت بسبب «استخدام الأشياء»، فإن ذلك سيساعد في تفسير حاجة الإنسان لتوظيف الكلمات في تنفيذ أشياء.

إن الدراسات التي تناولت السحر المعديَ والمعرفة أقل اعتمادًا على الافتراضات؛ إذ يمارس البالغون في العصر الحديث مجموعة من الأنشطة الدنيوية التي تعكس مفاهيم العدوى. ضع علبة مشروب بالقرب من قدرٍ من الغائط، وسيرفض أغلب الأفراد تناولها إذا عرضتها عليهم حتى وإن كانت مغلقة وعُقمت لاحقًا. وأغلب الأشخاص يشعرون بالاشمئزاز من فكرة ارتداء ملابس مستعملة. ربما تكون هذه الاستجابات المعرفية السلبية قد نشأت لأنها — بالرغم من عدم عقلانيتها — تؤدي وظيفة منشودة هي تفادي المصادر الحقيقية للعدوى. كما أننا نُظهر نزعات عدوى «إيجابية» مثل السعي للحصول على تذكار من المشاهير؛ حيث نشعر برباط عاطفي دائم بنجم شهير عن طريق امتلاك شيء ملموس. انظر مثلًا إلى رغبة الجماهير في لمس أجسام كبار مطربي البوب. وفي الثقافات الأخرى، لا يزال إدراك فكرة العدوى يجري التعبير عنه بأساليب دينية ودنيوية.

وإذا سلمنا أن السلوك والتفكير السحريين سمات معرفية عالمية، فإنهما — على الأرجح — سيساعداننا في تفسير جوانب من السحر في السياقات التاريخية؛ لأننا نمر اليوم بنفس التجارب العقلية والبدنية. وقد أُجريت محاولات قليلة للبحث في هذا الأمر؛ فاعتمادًا على الكتابات المسيحية الأورثوذكسية الأولى والأسفار وأوراق البردي السحرية الإغريقية كمصادر، ظهرت نظرية معرفية للسحر تستند إلى ثلاثة عوامل متداخلة؛ أولًا: توظيف القصص عن السحر والمعجزات التي تقدم العبر والتفسيرات والإلهام. ثانيًا: المعتقدات التي تؤكد على معقولية السحر. ثالثًا: السلوكيات المشروطة كالأفعال المتكررة والمناورات غير الواعية والنزعات المذكورة أعلاه. وقد تبنَّى كتاب حديث منهجًا أكثر انتقائية يسعى — كما يوضح عنوانه — إلى فهم «حقائق العرافة والسحر الشعبي في بدايات العصر الحديث في أوروبا». يعتمد مؤلف الكتاب على علم النفس والعلوم العصبية لاستكشاف دور الأحلام والانتشاء والثمالة وغيرها من أشكال الإدراك المتغير، في خلق تجارب «حقيقية» تؤكد المعتقدات الخاصة بآثار الممارسات السحرية. وتتضح هنا أهمية الوعي بعلم الإدراك في فهم معنى السحر تاريخيًّا، لكننا بالطبع لا نزال

نواجه مشكلة ابتعادنا عن الماضي والبرهان الانتقائي الذي وصل إلينا. فمثلًا، كم عدد الأشخاص الذين تعرضوا لما يمكن أن نسميَه تجربة سحرية بالمعنى الإدراكي الحديث لكنهم لم يفسروها تفسيرًا سحريًّا؟ يبحث مؤرخو السحر والعرافة في المصادر التي تقدم لمحات من التجارب الفردية النفسية العصبية، لكنهم نادرًا ما يؤكدون التفسيرات المعرفية الكلية. لكن هذا لا يعني أنها غير موجودة.

لنعد إلى الحاضر وإلى معنى «التجربة السحرية» في العالم المعاصر. أوضحت عالمة أنثروبولوجيا بريطانية معاصرة كيف أن تجربتها السحرية الخاصة ليست بالضرورة خارقة أو غامضة، وليست بالضرورة جانبًا من جوانب أزمة الحداثة أو ما بعد الحداثة، بل إنها «علاقة «عاطفية» مع المكان من خلال مفاهيم الأسلاف والمعتقدات الشعبية والأساطير.» والطبيعة قابعة في صميم هذا المعنى للسحر. ويمكن تفسير هذا على أنه نتاج التفكير العقلاني الغربي الانعكاسي الذاتي. غير أن أفكار مشابهة حول «الوعي السحري» ظهرت فيما يتعلق بالعلاقة بين السَّحَرة وزبائنهم في مدينة باناراس الهندية: «الساحر هو الشخص — رجلًا أو امرأةً — الذي يخلق السياق الذي تدخل فيه العقول في علاقة، غالبًا ما يُنظر إليها على أنها حدثٌ «سحري». ومع أن التجربة استثنائية في الواقع، فإنها طبيعية تمامًا.» يمكن رفض هذه النتيجة أيضًا بوصفها تعبيرًا عن التفكير العقلاني الغربي، لكن مثل هذه الدراسات تساعد في هدم الحواجز الثقافية والعاطفية بين المراقب والمشارك، وتقدم مفاتيح لفهم معنى السحر عند ممارسته. في الواقع، كثيرًا ما يضيع أحد معاني السحر في عملية دراسته، لكن ينبغي ألا يكون الوضع كذلك.

هوامش

(1) © National Media Museum/SSPL.

أفكار ختامية

لا يمكن أن نعتبر السحر جزءًا من الماضي، أو ننبذه بوصفه نتيجة مباشرة للجهل، أو نصنفه على أنه مرحلة تطورية من مراحل الفكر الإنساني؛ على الأقل ليس من المنظور الثقافي. فكما توضح هذه المقدمة القصيرة جدًّا، منذ أن جرى التعبير عن السحر للمرة الأولى تعبيرًا مفاهيميًّا في العصور القديمة، اكتسب مجموعة من المعاني التي تضمن احتفاظه بتعبيره عن تلك المعاني في كل مجتمع في العصر الحالي؛ فالسحر أكثر بكثير من مجرد مجموعة من الممارسات المهيبة. لا بد لنا أن نفهم السحر بوصفه لغة ونظرية واعتقادًا وفعلًا وتعبيرًا إبداعيًّا وتجربة وأداة معرفية؛ فهو جزء لا يتجزأ من الدين، ولكن يمكن أن يكون مستقلًّا عنه؛ إذ يمكن لشخص ملحد أن يؤمن بالسحر. نعم، لقد قوض العلم أساس السحر بوصفه تفسيرًا للعمليات الطبيعية؛ فقد نحى جانبًا دور السحر في الطب من خلال تقديم نتائج أفضل بكثير لمن يستطيع الانتفاع بها من بيننا. لكن في حين يقدم لنا العلم تفسيرات وحلولًا، فإنه يمنحنا الخيار أيضًا. فبإمكان العلم تفسير السحر، لكنه لا يستطيع تقليل أهميته؛ فالسحر سيظل دائمًا بديلًا قائمًا. فالسحر بمعناه الواسع يشكل جزءًا من الحالة الإنسانية، والاعتقاد بأن السحر سيختفي في نهاية المطاف لا يعدو كونه مجرد أمنية.

المراجع

مقدمة

On ancient terminology regarding magic, see Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London, 2001), chapter 1; Stephen Charles Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Berlin, 2003), pp. 33–70; J. N. Bremmer, 'The Birth of the Term "Magic"', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 129 (1999): 1–12; Albert de Jong, *Traditions of the Magi* (Leiden, 1997).

On the biblical magi, see M. A. Powell, 'The Magi as Wise Men: Re-Examining a Basic Supposition', *New Testament Studies*, 46, 1 (2000): 1–20; Richard C. Trexler, *The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story* (Princeton, 1997); Jerry Vardaman and Edwin M. Yamauchi (eds.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan* (Winona Lake, 1989).

David E. Aune, 'Magic in Early Christianity', in Hildegard Temporini and Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* (Berlin, 1980), pp. 1470–1557.

Owen Davies, *A Very Short Introduction to Paganism* (Oxford, 2011).

On the Jewish blood libel, see R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany* (New Haven,

1988); Francesca Matteoni, 'The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe', *Folklore*, 119, 2 (2008): 182–200.

Weber quote from Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley, 1978), vol. 2, p. 467.

Zwemer quote from Samuel Marinus Zwemer, *The Influence of Animism in Islam* (New York, 1920), p. 163.

Helen L. Parish, *Monks, Miracles and Magic: Reformation Representations of the Medieval Church* (Abingdon, 2005).

On attitudes towards Sufism, see Eva Evers Rosander and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists* (London, 1997); Scott Alan Kugle, *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* (Chapel Hill, 2007); Martin van Bruinessen, 'Sufism, "Popular" Islam and the Encounter with Modernity', in Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (eds.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh, 2009), chapter 5.

On the Brahmins and magic, see Gyan Prakash, 'The Colonial Genealogy of Society: Community and Political Modernity in India', in Patrick Joyce (ed.), *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences* (London, 2002), pp. 81–97; Ruth S. Freed and Stanley A. Freed, 'Unity in Diversity in the Celebration of Cattle-Curing Rites in a North Indian Village: A Study in the Resolution of Conflict', *American Anthropologist,* N.S. 68, 3 (1966): 673–92.

On *shirk* and magic in Islam, see Kathleen M. O'Connor, 'Idolatry', in Juan Eduardo Campo (ed.), *Encyclopedia of Islam* (New York, 2009), pp. 343-4; Ahmad Dallal, 'The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750–1850', *Journal of the American Oriental Society*, 113, 3 (1993): 341–59; Alexander Rodrigues, 'Wahhabism and "the

Peoples' Islam" in the Arabian Peninsula', in Nur Kirabaev and Yuriy Pochta (eds.), *Values in Islamic Culture and the Experience of History* (Washington, 2002), chapter 10.

Abduh quote cited in J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, 1974), p. 31.

T. Jeremy Gunn, 'Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia', *Sociology of Religion*, 64, 3 (2003): 389–410.

Quote on black magic in Malaysia cited in Sylva Frisk, *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia* (Seattle, 2009), p. 103.

On syncretic religions in the Caribbean, see, for example, Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creoloe Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo* (New York, 2003).

Islam in Africa quote from Timothy Insoll, *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa* (Cambridge, 2003), p. 34.

Raquel Romberg, *Witchcraft and Welfare: Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico* (Austin, 2003).

الفصل الأول

For a brief overview of evolutionary theories of religion and magic, see Graham Cunningham, *Religion and Magic: Approaches and Theories* (Edinburgh, 1999). More detailed studies include Garry Trompf, *In Search of Origins* (New Delhi, 1990); Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge, 1990); Dorothy Hammond, 'Magic: A Problem in Semantics', *American Anthropologist* N.S. 72, 6 (1970): 1349–56; Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World* (Oxford, 2004); Daniel O'Keefe, *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic* (Oxford, 1982).

Jesper Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic* (Lanham, 2007); George Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology 1888–1951* (London, 1999); Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, and Paul Virgil McCracken Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict* (Oxford, 1989).

On Wittgenstein, see, for example, Brian R. Clack, *Wittgenstein, Frazer and Religion*; D. Z. Phillips, 'Wittgenstein, Wittgensteinianism, and Magic: A Philosophical Tragedy?', *Religious Studies*, 39 (2003): 185–201; Thomas de Zengotita, 'On Wittgenstein's *Remarks on Frazer's Golden Bough*', *Cultural Anthropology*, 4, 4 (1989): 390–8.

Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge, 1985).

Gunter Senft, 'Bronisław Kasper Malinowski', in Gunter Senft, Jan-Ola Östman, and Jef Verschueren (eds.), *Culture and Language Use* (Amsterdam, 2009), pp. 217–21.

M. G. Marwick, 'The Study of Witchcraft', in A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Anthropology* (Oxford, 1967), pp. 235–5; Peter Pels, 'The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace', *African Studies Review*, 41, 3 (1998): 193–209; Elias K. Bongmba, 'Evans-Pritchard and the Theoretical Demise of the Concept of Magic', in James Kiernan (ed.), *The Power of the Occult in Modern Africa* (Berlin, 2006), pp. 19–45.

Murray Wax and Rosalie Wax, 'The Notion of Magic', *Current Anthropology*, 4, 5 (1963): 495–518.

Robert Redfield, 'The Primitive World View', *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96 (1952): 30–6; Michael Kearney, 'World View Theory and Study', *Annual Review of Anthropology*, 4 (1975): 247–70.

George M. Foster, 'Peasant Society and the Image of Limited Good', *American Anthropologist*, 67 (1965): 293–315. See also Foster, 'A

Second Look at Limited Good', *Anthropological Quarterly*, 45 (1972): 57–64.

John Lindow, 'Swedish Legends of Buried Treasure', *Journal of American Folklore*, 95 (1982): 257–79.

Laura Stark-Arola, *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland* (Helsinki, 1998), pp. 116–17.

Anthony H. Galt, 'Magical Misfortune in Locorotondo', *American Ethnologist*, 18, 4 (1991): 735–50.

On the anthropology of traditional witchcraft in modern Europe, see Willem de Blécourt, 'The Witch, Her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Presence of Traditional Witchcraft', in Willem de Blécourt, Ronald Hutton, and Jean Sybil de la Fontaine, *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century* (London, 1999), pp. 141–220; Richard Jenkins, 'Continuity and Change: Social Science Perspectives on European Witchcraft', in Jonathan Barry and Owen Davies (eds.), *Witchcraft Historiography* (Basingstoke, 2007), pp. 203–25.

Julian Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* (London, 1954).

Richard Blum and Eva Blum, *Healing in Rural Greece* (Stanford, 1965); *The Dangerous Hour: The Lore and Culture of Crisis and Mystery in Rural Greece* (New York, 1970).

On De Martino, see George R. Saunders, '"Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino', *American Anthropologist*, N.S. 95, 4 (1993): 875–93; Roberto Cipriani, *Sociology of Religion: An Historical Introduction*, tr. Laura Ferrarotti (New York, 2000), pp. 135–7.

Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (Paris, 1977).

Owen Davies, ‘Witchcraft Accusations in France, 1850–1990’, in Willem de Blécourt and Owen Davis (eds.), *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe* (Manchester, 2004), chapter 6.

Inge Schöck, *Hexenglaube in der Gegenwart* (Tübingen, 1978).

Hans Sebald, *Witchcraft: The Heritage of a Heresy* (New York, 1978); Hans Sebald, ‘The Demise of a Folk Magic’, *Anthropological Quarterly*, 53 (1980): 173–87.

الفصل الثاني

On the *Cheiromecta*, see Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London, 2001), pp. 119–23.

On the early histories of magic, see Jan N. Bremmer, ‘Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles’, in Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Leuven, 2002), p. 53; Owen Davies, *Grimoires: A History of Magic Books* (Oxford, 2009), pp. 7–10; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923), vol. 1, pp. 414-15, 558–60; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008), p. 81; Ayse Tuzlak, ‘The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus’, in Paul Allan Mirecki and Marvin W. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002), pp. 416–26.

Simon Ravensberg quote in Peter Maxwell-Stuart, ‘The Contemporary Historical Debate, 1400–1750’, in Jonathan Barry and Owen Davies (eds.), *Witchcraft Historiography* (Basingstoke, 2007), p. 13.

Gabriel Naudé, *The History of Magick* (London, 1657). See Maryanne Cline Horowitz, ‘Gabriel Naudé’s Apology for Great Men Suspected of Magic: Variations in Editions from 1625–1715’, in John Christian

Laursen (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe* (Basingstoke, 2002), pp. 61–77; Lauren Kassell, '"All was this land full fill'd of faerie", or Magic and the Past in Early Modern England', *Journal of the History of Ideas*, 67, 1 (2006): 107–22.

Naudé quote from Gabriel Naudé, *The History of Magick*, p. 65.

Vaughan quotes from Thomas Vaughan, *Magia Adamica: or the Antiquitie of Magic* (London, 1650), p. C2v, p. 7.

Howitt quote from William Howitt, *The History of the Supernatural* (London, 1863), vol. 1, p. 75.

Joseph Ennemoser, *The History of Magic* (London, 1854), vol. 1, pp. 187, 189.

Lévi quote from Éliphas Lévi, *The History of Magic*, tr. A. E. Waite (London, 1913), p. 72.

On the Occult Revival, see, most recently, Alison Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition* (Basingstoke, 2011).

Art Magic: Or Mundane, Sub Mundane, and Super Mundane Spiritism (New York, 1876), p. 175.

Isaac Schapera, *The Khoisan Peoples of South America* (London, 1930), pp. 168, 198.

On magic and paganism, see Owen Davies, *A Very Short Introduction to Paganism* (Oxford, 2011).

Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923), vol. 1, p. 2. See Karen Jolly, 'Medieval Magic: Definitions, Beliefs, Practices', in Karen Jolly, Catharina Raudvere, and Edward Peters (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages* (London, 2001); Michael D. Bailey, *Magic and Superstition in Europe: A concise History from Antiquity to the Present* (Lanham, 2007), chapters 3 and

4; Joel Kaye, 'Law, Magic, and Science: Constructing a Border between Licit and Illicit Knowledge in the Writings of Nicole Oresme', in Ruth Mazo Karras, E. Ann Matter, and Joel Kaye (eds.), *Law and the Illicit in Medieval Europe* (Philadelphia, 2008), chapter 16.

Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge, 1989), p. 1. On the science/magic debate, see also Randall Styers, 'The "Magic" of "Science": The Labelling of Ideas', in Glenn Hudak and Paul Kihn (eds.), *Labelling: Pedagogy and Politics* (London, 2001), chapter 15.

On the debate over magic and the scientific revolution, see Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Cambridge, 1964); Brian Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance* (Cambridge, 1984); Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (Chicago, 1996); John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (Basingstoke, 2008), chapter 4.

John Wilkins, *Mathematicall Magick, Or, The Wonders that May be Performed by Mechanicall Geometry* (London, 1648), preface. See J. Peter Zetterberg, 'The Mistaking of "the Mathematicks" for Magic in Tudor and Stuart England', *Sixteenth Century Journal*, 11, 1 (1980): 83–97.

Stuart Clark, *Thinking with Demons* (Oxford, 1997); James Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550–1750* (London, 1996), chapter 11; Malcolm Gaskill, *A Very Short Introduction to Witchcraft* (Oxford, 2010), chapter 4.

Gilbert G. Germain, *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology* (Albany, 1993).

Thomas's work is rich in ideas beyond the disenchantment thesis. For critical assessments of *Religion and the Decline of Magic*, see Jonathan Barry, 'Keith Thomas and the Problem of Witchcraft', in Jonathan

Barry, Marianne Hester, and Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Popular Culture and Belief* (Cambridge, 1996), pp. 1–46; Alan Macfarlane, 'Civility and the Decline of Magic', in Paul Slack, Peter Burke, and Brian Harrison (eds.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas* (Oxford, 2000), chapter 8.

R. W. Scribner, 'The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World"', *Journal of Interdisciplinary History*, 23, 3 (1993): 475–94; Alexandra Walsham, 'The Reformation and "The Disenchantment of the World Reassessed"', *The Historical Journal*, 51, 2 (2008): 497–528; Michael D. Bailey, 'The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature', *American Historical Review*, 3, 2 (2006): 383–404; Philip M. Soergel, 'Miracle, Magic, and Disenchantment in Early Modern Germany', in Peter Schäfer and Hans Gerhard Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic* (Leiden, 1997), pp. 215–35; Edward Bever, 'Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic', *Journal of Interdisciplinary History*, 40, 2 (2009): 263–93; Karl Bell, 'Breaking Modernity's Spell–Magic and Modern History', *Cultural and Social History*, 4, 1 (2007): 115–23.

الفصل الثالث

Derek Collins, *Magic in the Ancient Greek World* (Oxford, 2008), pp. 33–54.

F. Gerald Downing, 'Magic and Scepticism in and around the First Christian Century', in Todd Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (London, 2003), pp. 86–100.

Ibn Khaldūn quote in Mushegh Asatrian, 'Ibn Khaldūn on Magic and the Occult', *Iran and the Caucasus*, 7, 1–2 (2003): 99.

Scot quote from Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft* (London, [1584] 1930), p. 182.

Ady quotes from Thomas Ady, *A Candle in the Dark Shewing the Divine Cause of the Distractions of the Whole Nation of England and of the Christian World* (London, 1655), pp. 36, 29.

On ventriloquism, see Steven Connor, *Dumbstruck: A Cultural History of Ventriloquism* (Oxford, 2000); Owen Davies, *The Haunted: A Social History of Ghosts* (Basingstoke, 2007), pp. 154–7.

Benjamin G. Kohl and H. C. Erik Midelfort, *On Witchcraft: An Abridged Translation of Johann Weyer's De præstigiis dæmonum* (Asheville, 1998), p. 64.

Porta quote from *Natural magick by John Baptista Porta, a Neapolitane* (London, 1658), p. 358.

On optical magic, see Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford, 2007); Davies, *The Haunted*, chapter 7.

On Houdin, see Graham Jones, 'Modern Magic and the War on Miracles in French Colonial Culture', *Comparative Studies in Society and History*, 52 (2010): 67.

On India, see Peter Lamont, *The Rise of the Indian Rope Trick: The Biography of a Legend* (London, 2005); Lee Siegel, *Net of Magic: Wonders and Deceptions in India* (Chicago, 1991).

Montaigne quoted in Jonathan L. Pearl, 'Montaigne, Michel de', in Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition* (Santa Barbara, 2006), vol. 3, p. 780.

Weyer quote from *On Witchcraft*, p. 100.

On Charcot and witchcraft, see H. C. Erik Midelfort, 'Charcot, Freud, and the Demons', in Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits* (Kirksville, 2002), pp. 199–217; David Lederer, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe: A Bavarian*

Beacon (Cambridge, 2006), chapter 7; Roy Porter, 'Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought', in Marijke Gijswijt-Hofstra, Brian P. Levack, and Roy Porter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries* (London, 1999), pp. 266–73.

On Weyer and the psychiatric profession, see Peter Elmer, 'Science, Medicine and Witchcraft', in Jonathan Barry and Owen Davies (eds.), *Witchcraft Historiography* (Basingstoke, 2007), pp. 35–9.

For overviews of Freud and magic, see Jesper Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, pp. 27–8; Graham Cunningham, *Religion and Magic: Approaches and Theories* (Edinburgh, 1999), pp. 25–8; Dave Green, '*Wishful Thinking*? Notes towards a Psychoanalytic Sociology of Pagan Magic', *Journal for the Academic Study of Magic*, 2 (2004): 48–79.

Freud's description of Charcot quoted in Christopher G. Goetz, Michel Bonduelle, and Toby Gelfand, *Charcot: Constructing Neurology* (Oxford, 1995), p. 269.

Freud quotes from Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (London, 1950), pp. 78, 83.

Géza Róheim, *Magic and Schizophrenia* (New York, 1955), p. 3.

On Malinowski and Freud, see Ivan Strenski, *Thinking About Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion* (Oxford, 2006), chapter 10.

Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (London, 1930).

Gustav Jahoda, *The Psychology of Superstition* (London, 1969), p. 7.

Richard Wiseman and Caroline Watt, 'Measuring Superstitious Belief: Why Lucky Charms Matter', *Personality and Individual Differences*, 37 (2004): 1533–41.

Stuart A. Vyse, *Believing in Magic: The Psychology of Superstition* (Oxford, 1997), pp. 177–80.

Harvey J. Irwin, *The Psychology of Paranormal Belief: A Researcher's Handbook* (Hatfield, 2009); Leonard Zusne and Warren H. Jones, *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking* (Hillsdale, 1989), p. 13.

Jerome J. Tobacyk, 'A Revised Paranormal Belief Scale', *International Journal of Transpersonal Studies*, 23 (2004); Wai-Cheong Carl Tam and Yung-Jong Shiah, 'Paranormal Belief, Religiosity and Cognitive Complexity', *The Parapsychological Assocation Convention* (2004).

الفصل الرابع

Islamic guideline quoted in Gerda Sengers, *Women and Demons: Cult Healing in Islamic Egypt* (Boston, 2003), p. 45.

Wahid Ibn Abdessalam Bali, *Sword Against Black Magic and Evil Magicians*, tr. Chafik Abdelghani (London, 2004). For discussion on Bali's work, see Remke Kruk, 'Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31, 1 (2005): 47–73.

Cyril Elgood, 'Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet', *Osiris*, 14 (1962): 157.

Abdullahi Osman El-Tom, 'Drinking the Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure', *Africa*, 55, 4 (1985): 423. Bess Allen Donaldson, 'The Koran as Magic', *The Moslem World*, 27 (1937) pp. 254–66.

Kenneth G. Zysk, 'Religious Healing in the Veda', *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 75, 7 (1985): 1–311.

Maurice Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (Oxford, 1897), p. 163.

Quote regarding 'childish' Atharvaveda from Om Prakash, *Cultural History of India* (New Delhi, 2005), p. 96.

Michel Strickmann, ‘The Consecration Sūtra: A Buddhist Book of Spells’, in Robert E. Buswell, Jr (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu, 1990), pp. 75–119; Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu, 2008), chapter 2.

Marvin Meyer, ‘The Prayer of Mary Who Dissolves Chains in Coptic Magic and Religion’, in Paul Allan Mirecki and Marvin W. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002), pp. 407–16.

Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion* (New York, 1939).

On the Bible as an amulet, see Jean Vezin, ‘Les livres utilises comme amulettes et comme reliques’, in Peter Ganz (ed.), *Das Buch als Magisches und als Repräsentationsobjekt* (Wiesbaden, 1992), pp. 101–15.

W. L. Hildburgh, ‘Notes on Some Amulets of the Three Magi Kings’, *Folklore*, 19, 1 (1908): 83–7.

Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages* (University Park, 2006), pp. 96–105.

Marduk charm cited in Erica Reiner, ‘Plague Amulets and House Blessings’, *Journal of Near Eastern Studies*, 19, 2 (1960): 151.

Carol Andrews, *Amulets of Ancient Egypt* (Austin, 1994).

Donaldson, ‘Koran as Magic’ and Kathleen Malone O’Connor, ‘Popular and Talismanic Uses of the Qur’ān’, in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* (Leiden, 2004), vol. 4, pp. 168–81.

David Owusu-Ansah, *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth-Century Asante* (Lewiston, 1991).

R. Orme-Smith, ‘Maiduguri Market—Northern Nigeria’, *African Affairs* (1938): 323.

O. A. Adekunle, O. I. Oladele, and T. D. Olukaiyeja, 'Indigenous Control Methods for Pests and Diseases of Cattle in Northern Nigeria', *Livestock Research for Rural Development*, 14, 2 (2002).

Daniel A. Offiong, 'Witchcraft among the Ibibio of Nigeria', *African Studies Review*, 26, 1 (1983): 121.

On Delaurence, see Davies, *Grimoires*, pp. 215–31.

On *mezuzahs*, see Eva-Maria Jansson, *The Message of a Mitsvah: The Mezuzah in Rabbinic Literature* (1999); Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 67; Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*.

Eli Davis, 'The Psalms in Hebrew Medical Amulets', *Vetus Testamentum*, 42, 2 (1992): 173–8.

On the Nachman formula, see Maureen Bloom, *Jewish Mysticism and Magic: An Anthropological Perspective* (London, 2007), p. 29.

On Arabic letter magic, see Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany, 1994), chapter 4; Mushegh Asatrian, 'Ibn Khaldūn on Magic and the Occult', *Iran and the Caucasus*, 7, 1-2 (2003): 73–123; Amber B. Gemmeke, *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space* (Berlin, 2008), p. 16.

The library on Kabbalah is very large and variable in quality. The classic text is Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, tr. Allan Arkush (Philadelphia, 1987). Good introductions are Joseph Dan, *A Very Short Introduction to the Kabbalah* (Oxford, 2007); Hava Tirosh-Samuelson, 'Jewish Mysticism', in Judith R. Baskin and Kenneth Seeskin (eds.), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture* (Cambridge, 2010), chapter 16.

Davies, *Grimoires*.

On Chinese magic texts, see Mu-Chou Poo, 'Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-hu-ti', *T'oung*

Pao, 79 (1993): 225–48; Donald Harper, 'A Chinese Demonography of the Third Century BC', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45, 2 (1985): 459–98; Donald Harper, 'Warring States Natural Philosophy and Occult Thought', in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge, 1999), chapter 12.

الفصل الخامس

Clay ball charm examples in Ja'Far Sharif, Gerhard Andreas Herklots, and William Crooke, *Islam in India* (London, 1921), p. 275; George Lyman Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (New York, 1958), pp. 192–3.

Quote on magical mimesis from Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (New York, 1993), p. 57.

Steven M. Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium* (Aldershot, 2008).

Harlan I. Smith, 'Sympathetic Magic and Witchcraft among the Bellacoola', *American Anthropologist*, N.S. 27, 1 (1925): 116–21.

Jürgen Wasim Frembgen, 'The Scorpion in Muslim Folklore', *Asian Folklore Studies*, 63, 1 (2004): 95–123.

James D. Keyser and David S. Whitley, 'Sympathetic Magic in Western North American Rock Art', *American Antiquity*, 71, 1 (2006): 3–26.

William E. Welmers, 'Secret Medicines, Magic, and Rites of the Kpelle Tribe in Liberia', *Southwestern Journal of Anthropology*, 5, 3 (1949): 216.

On the transference of illness, see Wayland D. Hand, *Magical Medicine: The Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America* (Berkeley, 1980); Owen Davies, 'European Folk Medicine', in Stephen B. Kayne (ed.), *Traditional Medicine: A Global Perspective* (London, 2009), pp. 25–44.

On Amadou Bamba, see G. Wesley Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal* (Stanford, 1971), pp. 126–7; Leonardo Alfonso Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal* (Cambridge, 1995), pp. 121–3.

J. J. M. De Groot, *The Religious System of China* (Leiden, 1910), vol. 6, pp. 1244–5.

For a global comparison of female magicians, see Hutton Webster, *Magic: A Sociological Study* (Stanford, 1948), chapter 7.

Amber B. Gemmeke, *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space* (Berlin, 2008).

Georg Zimmermann quoted in Robert Scribner, *Religion and Culture in Germany* (1400–1800), ed. Lyndal Roper (Leiden, 2001), p. 324.

William Brewer letters quoted in Owen Davies, *A People Bewitched* (Bruton, 1999), pp. 70–3.

On Jinns in different Islamic cultures, see, for example, Ja'Far Sharif, Gerhard Andreas Herklots, and William Crooke, *Islam in India* (London, 1921); Moiz Ansari, *Islam and the Paranormal* (Lincoln, NE, 2006).

Larry G. Peters, 'Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism', *American Ethnologist* (1982), vol. 9, 1 (1982), pp. 21–46.

Alexandre Popovic, 'Magic among the Balkan Populations: Convergences and Divergences', *Balkanologie*, 8, 2 (2004).

On the etymology of fetishism, see Peter Melville Logan, *Victorian Fetishism: Intellectuals and Primitives* (Albany, 2009); Roy Ellen, 'Fetishism', *Man*, N.S. 23 (1988): 213–35; David Murray, *Matter, Magic, and Spirit: Representing Indian and African American Belief* (Philadelphia, 2006).

Michael T. Taussig, *The Nervous System* (London, 1992), chapter 7.

On magic in museum collections, see Mary Bouquet and Nuno Porto (eds.), *Science, Magic and Religion: The Ritual Processes of Museum Magic*

(New York, 2005). For an important analysis of Scottish collections, see Hugh Cheape, '"Charms against Witchcraft": Magic and Mischief in Museum Collections', in Julian Goodare, Lauren Martin, and Joyce Miller (eds.), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland* (Basingstoke, 2008), chapter 10.

الفصل السادس

On modernity and enchantment, see Simon During, *Modern Enchantments* (Cambridge, Mass., 2002); Michael Saler, 'Modernity and Enchantment: A Historiographic Review', *American Historical Review*, 111 (2006): 692–716; Randall Styers, *Making Magic*; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago, 2004); Birgit Meyer and Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment* (Stanford, 2003).

The idea of a 'crisis of evidence' is discussed in Peter Lamont, 'Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of Evidence', *Historical Journal*, 47, 4 (2004): 897–920.

On the telegraph and spiritualism, see Jeffrey Sconce, *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraph to Television* (Durham, NC, 2000); Pamela Thurschwell, *Literature, Technology, and Magical Thinking*, 1880–1920 (Cambridge, 2001); Richard Noakes, 'Cromwell Varley FRS, Electrical Discharge and Victorian Spiritualism', *Notes and Records of the Royal Society of London*, 61 (2005): 5–22.

On the 'crisis of faith', see Herbert Schlossberg, *Conflict and Crisis in the Religious Life of Late Victorian England* (New Brunswick, 2009).

On the development of modern British magic, see Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (Oxford,

1999); Alison Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic* (Basingstoke, 2011).

Max Ernst quoted in Alyce Mahon, 'The Search for a New Dimension: Surrealism and Magic', in Amy Wygant (ed.), *The Meanings of Magic: From the Bible to Buffalo Bill* (New York, 2006), p. 221.

Julien Leiris quoted in Christopher Green, *Picasso: Architecture and Vertigo* (New Haven, 2005), p. 199.

Tolkein quoted in Patrick Curry, 'Magic vs. Enchantment', *Journal of Contemporary Religion*, 14, 3 (1999): 401.

Davies, *A People Bewitched*, pp. 162–3.

Heike Behrend, 'Photo Magic: Photographs in Practices of Healing and Harming in East Africa', *Journal of Religion in Africa*, 33, 2 (2003): 129–45.

Frank C. Brown, *Frank C. Brown Collection of North Carolina Folklore* (Durham, 1964), pp. 109–10.

Gabriel Klaeger, 'Religion on the Road: The Spiritual Experience of Road Travel in Ghana', in Jan-Bart Gewald, Sabine Luning, and Klaas van Walraven (eds.), *The Speed of Change: Motor Vehicles and People in Africa, 1890–2000* (Leiden, 2009), chapter 9.

Daniel Jordan Smith, 'Cell Phones, Social Inequality, and Contemporary Culture in Nigeria', *Canadian Journal of African Studies*, 40, 3 (2006): 496–7.

R. Serge Denisoff and William L. Schurk, *Tarnished Gold: The Record Industry Revisited* (New Brunswick, 1986), chapter 8.

Richard Stivers, *Technology as Magic: The Triumph of the Irrational* (New York, 1999), chapter 4; Linda Dégh, *American Folklore and the Mass Media* (Bloomington, 1994), chapter 2; James B. Twitchell, *Lead Us into Temptation: The Triumph of American Materialism* (New York, 1999), pp. 50–90.

On magical thinking in children, see Eugene Subbotsky, *Magic and the Mind: Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behaviour* (Oxford, 2010); Leonard Zusne and Warren H. Jones, *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking* (Hillsdale, 1989); Jacqueline D. Woolley, Katrina E. Phelps, Debra L. Davis, and Dorothy J. Mandell, 'Where Theories of Mind Meet Magic: The Development of Children's Beliefs about Wishing', *Child Development*, 70, 3 (1999): 571–87.

Sylvia Anthony, *The Child's Discovery of Death* (London, 1940), p. 171.

Deborah J. Taub and Heather L. Servaty-Seib, 'Controversial Content: Is Harry Potter Harmful to Children?', in Elizabeth E. Heilman (ed.), *Critical Perspectives on Harry Potter*, 2nd edn. (New York, 2009), chapter 1.

Laura M. Simonds, James D. Demetre, and Cristina Read, 'Relationships between Magical Thinking, Obsessive-Compulsiveness and Other Forms of Anxiety in a Sample of Non-Clinical Children', *Developmental Psychology*, 27, 2 (2009): 457–71.

A brief introduction of cognitive theory with regard to religion can be found in Cunningham, *Religion and Magic*. A detailed theoretical account is provided in Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*. More generally, on the theory of mind and folk psychology, see Daniel Hutto, *Folk Psychological Narratives: The Socio-Cultural Basis of Understanding Reasons* (Cambridge, Mass., 2008).

On the theory of 'thing using', see F. T. Evans, 'Two Legs, Thing Using and Talking: The Origins of the Creative Engineering Mind', in Satinder P. Gill (ed.), *Cognition, Communication and Interaction: Transdiciplinary Perspectives on Interactive Technology* (2008), p. 324.

István Czachesz, 'Magic and Mind: Toward a New Cognitive Theory of Magic, with Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts

of the Apostles', in T. Nicklas and Th. J. Kraus (eds.), *Neues Testament und Magie: Verhältnisbestimmungen*, special issue of *Annali di Storia dell'Esegesi*, 24 (2007): 295–321.

Ed Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and Everyday Life* (Basingstoke, 2008). For a range of critical assessments of Bever's approach, see the journal *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5, 1 (2010): 81–122.

Susan Greenwood, *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness* (Oxford, 2005).

Ariel Glucklich, *The End of Magic* (Oxford, 1997), p. 13.

قراءات إضافية

For general surveys of the meaning of magic in a European context, see Michael D. Bailey, *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present* (Lanham, 2007) and Robert Ralley, *Magic: A Beginner's Guide* (Oxford, 2010). Popular magical traditions in Europe are explored in Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London, 1971); Stephen Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe* (London, 2000); Owen Davies, *Popular Magic: Cunning-Folk in English History* (London, 2007). On magic and the notion of superstition, see Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250–1750* (Oxford, 2010). On medieval Europe, see Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton, 1991) and Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge, 1989). The esoteric tradition is traced in B. J. Gibbons, *Spirituality and the Occult: From the Renaissance to the Modern Age* (London, 2001) and Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (Oxford, 2008).

Magic in antiquity is explained in Matthew Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London, 2001); Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman World: A Sourcebook* (Oxford, 2002); Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt*

(Austin, 1994); Rosalie David, *Religion and Magic in Ancient Egypt* (London, 2002); Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008). Early Arabic and Islamic magic is explored in Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and Divination in Early Islam* (Aldershot, 2004).

On books of magic, see Owen Davies, *Grimoires: A History of Magic Books* (Oxford, 2009); Sophie Page, *Magic in Medieval Manuscripts* (London, 2004); Benedek Lang, *Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe* (Philadelphia, 2008); Richard Kieckhefer, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century* (Stroud, 1997).

For a flavour of magical traditions around the globe, and how they have been represented, try Robert A. Voeks, *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil* (Austin, 1997); David Murray, *Matter, Magic, and Spirit: Representing Indian and African American Belief* (Philadelphia, 2007); Ronald Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination* (London, 2007); Jane DeBernardi, *Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia* (Stanford, 2006); Lee Siegel, *Net of Magic: Wonders and Deceptions in India* (Chicago, 1991).

Brief introductions to the debates regarding the anthropology of religion, magic, and science are provided in Graham Cunningham, *Religion and Magic: Approaches and Theories* (Edinburgh, 1999), and Rebecca L. Stein and Philip L. Stein, *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*, 2nd edn. (Boston, 2008). For more depth, see Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World* (Oxford, 2004).

Magical practice and modernity is explored in Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (Oxford, 1999); Alison Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern*

Magic (Basingstoke, 2011); Susan Greenwood, *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness* (Oxford, 2005); Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago, 2004).